MENGKAJI TAFSIR SUFI KARYĀ IBNU 'AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

Meskipun menjadi wacana kontroversial dan sempat mendapat stigma negatif dalam khazanah studi al-Qur'ān, tafsir sufi telah diakui menjadi salah satu corak tafsir yang berdiri sendiri. Secara historis kehadiran tafsir sufi sejatinya tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf atau sufisme. Sebuah ajaran yang bermula dari upaya meniru pola kehidupan nabi Muhammad saw dan para sahabatnya, kemudian berkembang secara konseptual dengan seragam teori dan doktrinnya. Tujuan utama penafsiran sufi adalah menyingkapkan kembali makna spritual al-Qur'ān (al-bātin al-Qur'ān) yang dapat dikatakan bukan menjadi prioritas para mufassir pada umumnya yang lebih berfokus pada makna lahirnya saja (al-ẓāhir al-Qur'ān). Bagi para sufi selaku selaku mufassir meyakini makna al-Qur'ān memuat keduanya, zahir dan batin.

Buku ini mencoba menguraikan sebuah penafsiran al-Qur'ān yang bersentuhan dengan ajaran sufisme sehingga membentuk sebuah penafsiran doktrinal, sebagaimana yang diyakini oleh para sufi sebagai wujud dari dimensi spritual al-Qur'ān. Fokus pembahasan dalam buku ini adalah tafsir sufistik karya salah satu ulama asal Maroko bernama Ibnu Ajībah dengan buah tangannya yang berjudul al-Baḥr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd.

ISBN 978 602 7775 73 2

9 786027 775732

Moh.Azwar Hairul

MENGKAJI TAFSIR SUFI KARYĀ IBNU 'AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

Moh.Azwar Hairul

PM

MENGKAJI TAFSIR SUFI
KARYĀ IBNU ‘AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd

MENGKAJI TAFSIR SUFI
KARYĀ IBNU ‘AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd

Moh.Azwar Hairul

Penerbit YPM
2017

Judul buku :

MENGKAJI TAFSIR ṢUFI KARYĀ IBNU ‘AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd

Penulis

Moh.Azwar Hairul

Layout

Juna Excel

ISBN 978-602-7775-73-2

xii + 198 hlm .; ukuran buku 20,5 cm x 14,5 cm

Cetakan Pertama : Januari 2017

Young Progressive Muslim

Jl. Talas II Pondok Cabe Ilir

Pamulang Rt.05 Rw.01

Tangerang Selatan 15418

KATA PENGANTAR

Bismillah, puji dan syukur penulis haturkan ke hadirat Allah *ta'ālā,* berkat kasih sayang, petunjuk, dan lindungan-Nya penulis akhirnya dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Karya ini pada mulanya adalah tesis penulis di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul "Tafsir *Ishārī* Ibnu 'Ajībah: studi terhadap kitab *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majid*". Penulis menyadari karya yang telah disusun ini bukan semata-mata hanya atas jerih payah penulis sendiri, namun juga tidak terlepas dari bantuan dari berbagai pihak. Bahkan, boleh jadi tanpa mereka tesis ini tidak akan selesai. Oleh karena itu, sudah menjadi kewajibah penulis menyampaikan ucapkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah turut membantu baik secara langsung maupun tidak dalam proses penyelesaian tulisan ini.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Dede Rosyada, MA selaku rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatulllah Jakarta dan Prof. Dr. Masri Mansoer, MA selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Dr. Athiyatul 'Ulya, MA selaku ketua Program Magister Fakultas Ushuluddin berserta sekretarisnya Bapak Maulana, M.Ag. Terima kasih atas kesempatan yang diberikan untuk menuntut ilmu di kampus ini, jika tidak berlebihan, saya ingin menyebutnya sebagai kampus "Peradaban". Sebab banyak tokoh-tokoh nasional yang lahir dari kampus ini. Semoga kami selaku alumni dapat mengikuti jejak mereka, dan dapat menjadi seperti apa yang dicita-citakan kampus ini yaitu; menjadi manusia yang berpengetahuan *(knowledge)*, manusia

saleh dalam beragama dan bermasyarakat *(piety)* dan menjadi manusia yang berintegritas pada prinsip bangsa, agama dan negara *(integrity).* Tidak lupa pula ucapan terima kasih kepada seluruh jajaran staf fakultas Ushuluddin yang telah banyak membantu sehingga berbagai urusan administrasi perkuliahan menjadi lancar.

Ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Dr. Faizah Ali Syibromalisi, MA dan Dr. M. Suryadinata MA selaku dosen pembimbing yang telah banyak meluangkan waktu untuk membimbing dan memberikan masukan serta koreksian dalam penyusunan tesis ini di tengah aktivitas dan kesibukan mereka. Semua doa kebaikan tertuju kepada kedua pembimbing penulis, sebab tanpa *support* dan arahan dari pembimbing, tesis ini pasti akan terbengkalai. Hal yang sama juga penulis ucapkan kepada Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA dan Dr. Ahsin Sakho M. Asyrofuddin, MA selaku penguji yang telah memberikan banyak masukan dan kritikan yang bermanfaat agar tulisan ini menjadi baik.

Rasa syukur, cinta dan kasih sayang yang tiada tara penulis haturkan kepada orang tua penulis yaitu Bapak Hasanuddin dan Dra. Ibu Siti Rasia. Berkat cinta kasih sayang mereka disertai dengan dukungan baik moril dan materil tesis ini bisa diselesaikan. Rasanya tidak ada ucapan yang dapat mewakili untuk membalas segala jasa kedua orang tua penulis. Semoga pencapaian ini dapat membanggakan keduanya dan dapat dicatat sebagai *"birr al-walidain".* Begitu juga kepada adik-adik tersayang, Aras Hairul, Nurhikma Atika, dan Rezkiyah Aprini yang tidak pernah lupa mengingatkan kakak untuk segera menyelesaikan studi ini walau hanya dengan pertanyaan "Kapan selesai dan kapan Wisuda ?". Semoga

pencapaian kakakmu ini bisa menjadi contoh dan teladan bagi kalian agar senantiasa terus belajar. Tidak lupa pula, ucapan terima kasih kepada paman Dr. Nawiruddin, MA dan bibi Yusnina Hilyawati, MA dan almarhum paman Dr. Muhammad Tahir, MA yang telah penulis anggap sebagai orang tua sendiri selama mengenyam pendidikan di kota ini, *Jazakumullah Khairu Jazā*. Semoga Allah memberikan balasan berupa surga kelak atas seluruh kebaikan dan kemurahan hati mereka semua.

Penulis juga merasa berkewajiban menghaturkan rasa terima kasih sebesar-besarnya kepada ayahanda KH. M. Arif Siraj, Lc atas pendidikan dan pengajaran yang telah diberikan kepada penulis baik selama menjadi santri maupun menjadi tenaga pengajar di PPM Al-Istiqamah Ngatabaru. Segudang ilmu dan sejuta pengalaman yang dirasakan selama *mondok* membentuk mental dan kepribadian penulis untuk menjadi manusia yang diharapkan dapat bermanfaat di masyarakat luas kelak. Saya selalu membenamkan nasihat ayahanda dalam hati bahwa "gelar dan ijazah terbaik adalah pengabdianmu di masyarakat". Terima kasih pula saya ucapkan kepada seluruh guru-guruku di PPM Al-Istiqamah Ngatabaru, terutama kepada Ust. Zulkarnain, S.Pd.I seorang guru yang pertama kali mengajarkan penulis bahasa Arab, *"al-ustadh man yuwāsinī idhā azza mu'inī, man yunājinī idhā ṭāla haninī, man idhā yuwāsinī malla fu'adī, man yubālīnī idhā dāqa rajāī'*, teruntuk semua guruku penulis bermunajat "*ilahī Ya Allah waffiqhum warhamhum bi taufīq anta bihi rāḍī*".

Rasa terimakasih penulis haturkan pula kepada Prof. Dr. Quraish Shihab, MA, selaku direktur PSQ Jakarta, atas kesempatan yang diberikan untuk mengenyam "Pendidikan

Kader Mufassir". Selama perkuliahan berlangsung, penulis banyak mendapati wawasan baru yang berkaitan dengan ilmu al-Qur'ān dan Tafsir. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua dewan pakar PSQ, terkhusus Prof. Dr. Yunan Yusuf, MA, yang telah memberikan arahan sangat berharga dalam perbaikan tesis ini, begitu pula Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA, Prof. Dr. Nasaruddin Umar MA, Prof. Hidayat MA, Dr. Mukhlis Hanafi, MA, Faried F. Saenong, Ph.d, Dr. Ulinnuha, MA, serta dewan pakar lainnya yang telah memberikan ilmunya selama pendidikan ini berlangsung. Selain itu, ucapan terima kasih juga tak lupa pula saya ucapkan kepada Dr. Abd. Moqsith Ghazali MA. Penulis merasa telah berhutang budi secara akademis kepada beliau, sebab ide pemilihan objek penelitian tafsir ini tidak lain berkat usulan beliau. Begitu pula, ucapan terima kasih kepada LPDP yang telah mempercayai penulis untuk menerima beasiswa penelitian tesis. Berkat bantuan LPDP penulis memiliki literatur yang banyak serta menjadikan tulisan ini berjalan dengan baik dan lancar.

Tidak ketinggalan ucapan terima kasih kepada teman-teman seangkatan S2 (angkatan 2014) Mabrur, Helmi, mas Fasjud, kang Rukhin, kang Wahyudi, Mamlu dan Mba Zukhruf. Begitu juga kepada sahabat "kesebelasan" pengabdian PPM. Al-Istiqamah Ngatabaru, Chairil Anwar S.Ud, Khaufi S.Ud, Nawir S.Ud, MA, Abdul Hafid S,Ud, M.Ag, Fauzan Anshar S.Ud, Hartang S.Ud, Sri Lestari Damyanti S.Ud, Rosiana Rahman S.Ud, Juliyati S.Ud. dan Nurhidyah S.Ud yang selalu memberikan semangat untuk menyelesaikan jenjang studi strata dua ini, dan seluruh sahabat lainnya yang penulis tidak dapat sebutkan satu persatu.

Walkahir, dengan penuh harapan penulis bermunajat kepada Allah swt, semoga karya ini dapat bermanfaat baik bagi pribadi sendiri dan terutama bagi banyak orang. Meskipun penulis menyadari betul bahwa tulisan ini masih sangat jauh dari kata "sempurna", terutama diakibatkan oleh keterbatasan dan kekurangan penulis sendiri. Maka dari itu penulis 'membuka pintu selebar-lebarnya' untuk menampung kritik dan saran demi penyempurnaan karya ini.

Tangsel, 10 Januari 2017
Penulis,

Moh. Azwar Hairul

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah ALA-LC ROMANIZATION tables yaitu sebagai berikut:

A. Konsonan

Initial	Romanization	Initial	Romanization
ا	A	ض	Ḍ
ب	B	ط	Ṭ
ت	T	ظ	Ẓ
ث	Th	ع	ʻ
ج	J	غ	Gh
ح	Ḥ	ف	F
خ	Kh	ق	Q
د	D	ك	K
ذ	Dh	ل	L
ر	R	م	M
ز	Z	ن	N
س	S	ة،ه	H
ش	Sh	و	W
ص	Ṣ	ي	Y

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	A

ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	GabunganHuruf	Nama
َ ... ي	Fathahdanya	Ai	A dan I
َ ... و	Fathahdanwau	Au	A da U

Contoh:

حسين: Husain قول: Qaul

C. Vokal Panjang

Tanda	Nama	GabunganHuruf	Nama
ـَا	Fatahdanalif	ā	a dangaris di atas
ـِي	Kasrahdanya	Ī	I dangaris di atas
ـُو	Damahdanwau	Ū	u dangaris di atas

D. Ta' Marbūţah

Transliterasi ta' marbūţah (ة) di akhir kata, bila dimatikan ditulis h.

Contoh:

مخاطبة : Mukhātabah زيادة: Ziyādah

(ketentuan ini tidak digunakan terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia seperti shalat, zakat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafadz aslinya)

E. Shiddah

Shiddah/Tashdīd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf bershaddah itu.

Contoh:

مدرّس: Mudarris　　　　قوّة: Quwwah

F. Kata Sandang Alif + Lām

- Apabila diikuti dengan huruf qamariyah dan shamsiyah, ditulis al.
  Contoh: المجلس : al-Majlis　　　　السماء: al-Samā'

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam diskursus tafsir al-Qur'ān dikenal berbagai macam corak penafsiran[1], salah satunya adalah tafsir dengan corak sufistik. Corak ini mempunyai karakteristik khusus, hal ini tidak terlepas dari epistemologi[2] yang dipakai oleh kaum sufi sendiri, yakni epistemologi *irfanī*.[3] Tafsir sufi berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'ān memiliki makna zahir dan batin. Menurut kalangan sufi, menafsirkan al-Qur'ān berdasarkan analisis kebahasaan saja tidak cukup, dan hal itu dipandang baru memasuki tataran makna (eksoteris) saja, yang oleh para sufi dinilai sebagai tataran badan *al-aqīdah* (tubuh akidah).

---

[1]Corak-corak tafsir yang ada atau dikenal selama ini yaitu: corak bahasa *(adabī)*[1], corak filasafat dan teologi (*falsafī*)[1], corak penafsiran ilmiah *('Ilmī*)[1], corak fiqih *(fiqhī)*[1], corak sufistik corak sastra budaya dan kemasyarakatan (*adab al-ijtima'i).* Lihat, Quraish Shihab, *Membumikan al-Qurān:Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*,(Bandung :Mizan), h.72

[2] Epistemologi berasal dari kata latin: *ēpistemē* yang berarti ilmu (*knowledge*) dan akal (*reason*). epistemologi sebagai teori atau cara untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu ini adalah sebagai salah satu cabang filsafat yang dimulai sebelum masa Socarates dan berkembang hingga sekarang.di Barat pembahasan terkait epistemologi ini berputar pada persoalan metafisis, logika dan etika. Jacob E. Safra dkk, *The New Encyclopedia Britannica*, (USA : Enclycopedi Britannica, 2002), Vol 4, h. 528.

[3] *Irfān* secara terminologi adalah *al-Ma'rifah*. Dalam etiomologinya disebut sebagai jalan khusus untuk mencapai pengetahuan hakikat Tuhan. Secara teoritis, *'irfān* dapat dikatakan sebagai upaya manusia untuk bersatu dengan sang hakikat melalui istiliah-istilah filosofis seperti *shūhud* (menyaksikan), *isyrāq* (pancaran ilahiah), dan *ittihād* (bersatu). Untuk memperoleh 'irfan tidaklah mudah, seorang tidak akan mencapai martabat ini dengan *istidlāl* (berdalil) dan menggantungkan pada akal, melainkan melalui jalan mensucikan diri dan memutuskan diri dengan segala perkara dunia., dan memfokuskan pada hal-hal yang sifatnya ruhaniyah. Lihat Ali Syiruni, *al-Dīnu al-'Irfānī wal al-'Irfān al-Dinī*, (Dar al-Wala:Beirut,2010), Terj. Al-Syekh Ahmad Wahabī, h.9. Lihat juga Asep Nurdin, *Karaktersitik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol 3, No. 2 Januari 2003, h. 158

Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris).[4] Untuk memperoleh pengetahuan tentang makna batin al-Qur'ān seorang sufi terlebih dahulu harus melakukan latihan rohani (*riyādah al-Rūḥiyah*) agar dapat menyingkap isyarat suci sebagai limpahan gaib, atau pengetahuan *subḥāni* yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'ān.[5]

Akan tetapi keberadaan tafsir sufi ditengah-tengah ''menjamurnya'' tafsir eksoterik, yang lebih mengedepankan makna zahir teks tidak lantas diterima begitu saja oleh para pengkaji al-Qur'ān. Kehadiran tafsir sufistik justru menjadi pro-kontra dialekstis, baik dari kalangan orientalis *(outsider)* maupun Islam *(insider)*. Perdebatan seputar tafsir sufi terdiri dari dua hal; (1) dari mana makna-makna tersebut diperoleh oleh mufassir, (2) apa motif penafsiran seorang sufi menuliskan tafsirnya. Kedua hal ini masuk dalam kajian epistemologi sufi. Bagi kalangan yang pro terhadap tafsir ini meyakini bahwa penafsiran seorang sufi merupakan suatu limpahan *ilāhiah* atau bersumber langsung dari Allah, melalui rangkaian *riyāḍah al-nafs* atau *sulūk* (jalan menuju Allah). Sedangkan motif dan tujuan dari penafsiran tersebut untuk

---

[4] Secara etimologi, esetorisme berasal dari kata Yunani *esōteros* lalu menjadi *esōtericos* yang kata dasarnya *esō*yang berarti di dalam atau suatu hal yang bersifat batin secara terminologis, esoterisme sebagai pengetahuan khusus dan eksklusif yang diajarkan oleh para filosof seperti Aristoteles, Plato, dan Phytagoras, hanya kepada murid-murid yang terpilih. Dalam diskursus filsafat perennial, esoterisme adalah dimensi dalam atau inti agama.Sedangkan Eksoterisme juga berasal dari bahasa Yunani *exōtericos* yang kata dasarnya adalah *exō* yang berarti aspek luar *(external)* atau yang diluar *(outside)*, kata ini biasanya digunakan untuk menyebut pengajaran yang dapat dipahami oleh khalayak umum, yang dalam ajaran agama bersifat seperti dogma, ritual etika dan moral. Dalam kehidupan beragama baik esoterisme dan ekosoterisme saling melengkapi yang dapat dipisahkan. Dalam Islam dimensi esoteris adalah tasawuf. Lihat Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili*, (Jaksel: PT Mizan Publika, 2002) h. 17-19. Lihat juga Abdul Mustaqim, (Yogyakarta: Lkis, 2011) *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 22

[5] Manna' al-Qhattān, *Mabāhits fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (manshūrat al-'Asr al-Hadis̄, 1990) h. 357

menjelaskan makna yang belum tersingkap dari redaksi tekstual ayat.[6]

Adapun yang menolakanya seperti Ignaz Goldziher berpendapat bahwa penafsiran sufi tidak berasal dari tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja untuk membenarkan ajaran tasawufnya. Singkatnya, tafsir sufi adalah *ideology oriented*, bukan pengetahuan yang bersifat given atau *mauhibah.*[7] Dari kalangan Islam sendiri misalnya, sebagaimana Imam al-Suyuṭī mengungkapkan bahwa penafsiran sufistik bukanlah sebuah tafsir.[8] Ungkapan yang lebih ekstrim lagi diucapkan oleh Ibn Ṣalāh dalam fatwanya, barang siapa yang mempercayai tafsir sufistik (tafsir Haqā'iq karya al-Sulamī) maka dia telah kafir.[9]

Selain itu Penafsiran sufistik juga digugat validitas metodenya karena mirip dengan metode *ta'wīl* yang digunakan kalangan *Shī'ah Bāṭiniyah.*[10] Padahal kedua tafsir ini memiliki perbedaan yang mencolok antara lain: *pertama*, tafsir *bāṭiniyah* lahir dari agama majusi yang kemudian masuk mempengaruhi sekte *Shī'ah. Kedua*, tafsir *bāṭiniyah* lebih

---

[6]Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari:Studi atas Tafsir Latā'if al-Ishārāt karya al-Qushairi*, (Ponorogo : Insuri Preess , 2016), h. 39

[7]Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari:Studi atas Tafsir Latā'if al-Ishārāt karya al-Qushairi,* h.41

[8] Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyuṭī, *al-itqān fi 'Ulūm al-Qurān*, (Kairo: Maktabat Wa Matba'at al-Masyhad al-Husayni, 1978) Jilid 4, h. 194

[9]Lihat Qutb al-Raisūni, *al-Nash al-Furqani min Tahāfut al-Qirā'ah ila ufufi al-Tadabbur : madkhal ila naqdi al-Qirāat wa Ta'sīl ilm al-Tadabbur al-Qurānī*, (al-Mamlakah al-Magribiyah : Wizāratu al-aufāq wa al-Shūra al-Islāmiyah, 2001) h. 193

[10]Penolakan ini terjadi disebabkan penafsiran sufistik cenderung sama dengan penafsiran aliran batiniyah yang banyak berkembang di masa itu. Beberapa literatur menyebutkan bahwa salah satu penafsiran sufistik pertama kali dilakukana oleh Imam Ja'far al-Shadiq. konon penafsiran yang dinisbahkan kepada imam ke-6 dari sekte syiah ini banyak mempengaruhi tafsir sufistik yang lahir selanjutnya seperti Tafsir yang ditulis oleh al-Sulamī. Lihat Michael Anthony, *Early Islamic mysticsm: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*, (USA : Pulist Press, 1996), h. 75-76

meyakini makna batin yang ada dalam al-Qurān. Dalam perkembangannya, pemahaman kelompok *Bāṭiniyah* hanya menafsirkan al-Qur'ān dengan mendalami makna batin saja tanpa didasarkan dengan *ijtihād* kecuali dengan ideologi dan keinginan mereka semata.[11]

Tafsir sufi sejatinya tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf. Ajaran tasawuf yang bermula dari upaya meniru pola kehidupan nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya, kemudian berkembang secara konseptual. Dari perkembangan ini, tasawuf terjadi polarisasi menjadi dua kelompok. Yakni *Tasawuf Sunnī* dan *Tasawuf Falsafī.*[12] Ada juga yang menyebut menjadi tiga, yaitu *tasawuf akhlakī, tasawuf falsafī* dan *tasawuf 'Irfānī.*[13] Namun secara umum lebih dikenal dengan dua saja, yaitu tasawuf sunnī amalī dan tasawuf-falsafī. Tasawuf sunnī identik dengan mengedepankan ajaran keadaan seorang hamba (*ḥal*) tingakatan rohaniah *(maqām)* seperti zuhud, taubat, ridha' tawakkal dll. Sedang tasawuf-falsafī identik dengan istilah-istilah atau ungkapan *(shaṭahāt)* yang sulit dipahami kecuali orang yang mengalaminya sendiri seperti istilah *ittiḥād, ḥulūl, fanā' baqā' dan wahda al-wujūd.*[14]

---

[11]Arsyad Abrar, *Memahami Tafsir Sufi: Sejarah, Sumber, dan Metode (Studi terhadap Tafsir al-Sualami dan al-Qushayri)*, (Ciputat:Cinta Buku Media, 2015), h. 9

[12]M.Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi:Syaikh Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), h. 5

[13] Harapandi Dahri, *Meluruskan Pemikiran Tasawuf: Upaya Megembalikan Tasawuf Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah,* (Jakarta: Pustaka Irfani, 2007) h. 55-58

[14]Menurut kalangan Sufi *fanā* adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri. Pendapat lain mengatakan bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat Tuhan. Dan dapat pula berarti hilangnya sifat-sifat yang tercela.Paham *fana* dikembangan oleh Abū Yazīd al-Bustamī (w874 H).Sementara *baqā'* adalah yang secara harfiah berarti kekal.Yaitu kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat tuhan dalam diri manusia. Karena lenyapnya *(fanā')* sifat-sifat *bashariah* maka yang kekal adalah sifat-sifat *ilahiah.* Paham *fanā* dan *baqā* yang ditujukan untuk mencapai *ittiḥād*, yang dipandang sejalan dengan konsep menemui

Klasifikasi dua orientasi tasawuf ini juga diusung oleh Abu al-Wafā' al-Taftazani yang membagi dua orientasi tasawuf yang berkembang mulai abad ke-3 Hijriyah dan 4 Hijriyah ketika status sufisme bergeser dari praktek asketis murni kepada suatu wacana keilmuan yang terkodifikasi. Orientasi pertama adalah aliran tasawuf moderat yang melandaskan doktrinnya dengan konfirmasi kepada teks atau ajaran al-Qur'ān dan Sunnah. Aliran tasawuf ini juga biasanya disebut sebagai tasawuf sunnī karena mayoritas imamnya berasal dari golongan *ahl al-Sunnā wa al-Jama'a.*[15] Sementara tasawuf falsafī merupakan tasawuf yang tampil berbeda dengan tasawuf sunnī. Tasawuf falsafī tampil dengan mencoba memadukan antara intuisi dengan dan rasionalitas untuk mengungkapkan terma-terma tasawufnya. Tasawuf model ini muncul pada kurun abad ke-6 dan ke-7 Hijiryah dan semakin berkembang dengan kehadiran tokoh-tokohnya berapa kurun abad setelahnya.[16]

Belakangan paham kedua aliran tasawuf inipun turut mewarnai penafsiran ayat al-Qur'ān, inilah kemudian yang

---

Tuhan *(liqā rabbihi). Ittiḥād* dapat dikatakan pertukaran peranan antara yang mencintai (manusia) dengan yang dicintai (Tuhan) atau tegasnya antara sufi dan Tuhan. Adapun *ḥulūl* secara isitilah berarti Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang dapat melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya.Tujuan dari *hulūl* adalah mencapai persatuan secara batin. Pada hakikatnya *hulūl* adalah istilah lain dari *ittihād.* tokoh yang sufi yang mengembangkan paham ini adalah Husein Bin Manshur al-Hallāj (858 H.) adapun*wahda al-wujūd* adalah paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya satu adalah satu kesatuan wujud dan yang sebenarnya ada adalah wujud Tuhan itu, sedang wujud makhluk hanya bayang dari wujud Tuhan. Tokoh yang mengembangkan ini adalah Muhyiddin Ibn 'Arabī. Lihat Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dam Karakter Mulia*, (Depok : PT Raja Grafindo Persada, 2013). h.119-204, 207-209,215-219. Lihat juga M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi:Syaikh Hamzah Fansuri*, , h.7- 8

[15]Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, (Jakarta:GMP,2002) Terj.Subkhan Anshori, h. 175

[16] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, h. 233

oleh al-Dhahabī mengklasifikasi penafsiran dari kedua kelompok tasawuf tersebut dengan tafsir *naẓarī* dan tafsir *ishārī* atau *fayḍī.* Kedua varian tafsir Sufi tersebut dapat diidentifikasi dengan beberapa hal. *Pertama*, Tafsir Sufi *naẓarī*, yang menitik beratkan penafsriannya berdasarkan penelitian, mengkaji, memahami dan mendalami al-Qur'ān dengan sudut pandang yang sesuai dengan ideologi ajaran tasawuf mereka. *Kedua*, Tafsir sufi *Ishārī* atau *fayḍī* yakni menakwilkan al-Qur'ān dengan penjelasan yang berbeda dengan kandungan tekstualnya, yang berupa isyarat-isyarat yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang sedang menjalankan *sulūk* (perjalanan menuju Allah), namun terdapat kemungkinan untuk menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran isyarat.[17]

Perbedaan yang mendasar dari kedua jenis tafsir sufi ini adalah, tafsir *sufi naẓarī* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu sebelumnya yang kemudian menafsirkan al-Qur'ān sebagai landasan tasawufnya. Sementara tafsir sufi *ishārī* tidak didasari oleh pengetahuan sebelumnya, tetapi berasal dari olah rasa jiwa dan kesucian hati seorang sufi yang mencapai tingkatan tertentu sehingga tersingkaplah baginya isyarat-isyarat yang terkandung dalam al-Qur'ān.[18]

Pada masa priode klasik, tepatnya pada abad ke-4 H./10 M, tafsir sufistik mulai bermunculan dan mencapai puncaknya di abad pertengahan sebelum akhirnya menemui titik kemunduran menjelang abad modern. Dalam hal ini, para penafsir sufistik menyajikan suatu tradisi penafsiran yang cukup unik dengan berdasarkan pada basis asumsi mereka terkait ontologi al-Qur'ān, sumber pengetahuan, dan hakikat

---

[17]Muhammad Husain al-Dhahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* (Dar as-Salām li at-Tibā'ah an-Nasyr wa at-Tawzi'i wa at-Tarjamah, 2007), jilid II, h. 251

[18]Muhammad Husain al-Dhahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Jilid II, h.261

dari proses menafsir itu sendiri. [19] Pendapat tentang kemunduruan Tafsir sufistik ini agaknya berangkat dari asumsi bahwa konsepsi ajaran tasawuf telah mencapai kematangannya baik secara teori dan praksis. Tepat setelah abad ke-7 memasuki abad ke-8 gagasan tasawuf telah mengalami kemandegan, tidak ada konsepsi ajaran baru yang hadir, sekalipun ada nama-nama seperti al-Kashanī (739H/ 1321 M) dan Abd Karim al-Jilī dengan berbagai karya mereka, namun isi gagasannya tidak lain hanya sebuah repetisi atau penjelasan dari gagasan para tokoh-tokoh sebelumnya seperti Ibnu 'Arabī dan Jalaluddin Rumī.[20]

Hal ini agaknya yang mengilhami Gerhard Bowering untuk memetakan kategorisasi tafsir sufistik berdasarkan priodesasi historis tafsir yang dibaginya menjadi lima priode. Pada priode kelima inilah yang menurutnya tercatat sebagai masa kemunduran *(decline)* tafsir sufistik. [21]

---

[19] Asep Nahrul Musaddad, Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermenutis, *Jurnal Farabi,* Vol. 12 Nomor 1 Juni 2015, h. 4

[20] Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga Sufi-sufi Besar*, (Jakarta: Republika, 2015), h.

[21] **Pertama:** Fase formatif (abad ke-2 H./4 M sampai 8 H./10 M.) Fase ini terbagi menjadi dua tahap; Pertama dimulai dari tiga tokoh utama, Hasan al-Baṣri (w. 110 H./728 M.), Ja'far al-Sādiq (148 H./765 M.), dan Sufyan al-Ṡaury (161 H./778 M.) dan kedua dimulai pada masa al-Sulami, penulis kitab Haqāiq al-Tafsīr, (w.412 H./1021 M.) dan tujuh sumber rujukan utamanya, yaitu DzunNun al-Miṣry (w. 246 H./841 M.), Sahl al-Tustary (w. 283 H./896 M), Abu Sa'īd al-Kharraj (w. 286 H/899 M), al-Junayd (w. 298H./910 M), Ibn 'Athaal-'Adami (w. 311 H./923 M), Abu BakralWāsiṭy(w. 320 H./932 M), dan al-Syibli (w. 334 H/946 M).
Kedua: Fase kedua (abad ke-5 H./11 M. sd. 7 H./13 M.)Fase ini mencakup tiga varian tafsir sufistik yang berbeda; (1) Tafsir sufistik moderat, yaitu tafsir sufistik yang mencantumkan hadis Nabi, asar sahabat, perkataan para mufassir sebelumnya, aspek gramatikal dan latar ayat. Contoh tafsir jenis ini adalah al Kasyf waal-Bayān'anTafsi r al-Qur'an, karya Abu Ishaq alTsa'labi (w. 427H./1035 M), Laṭāifal-Isyārat karya al-Qusyairy (w. 465 H./1074 M), dll. (2) Tafsir sufistik yang mensyarahi Tafsir al-Sulamy seperti Futūḥ al-Rahman fi Isyāratal-Qur'ān, karyaAbu Tsabit al-Dailamy (w.598H./1183 M) serta tafsir serupa, dan (3) Tafsir Sufistik berbahasa Persia seperti Kasyf al-Asrar wa 'Uddatal-Abrar karya al-Maybudi (w. 530 H./1135 M.)

Salah satu tafsir sufi yang menempati priode akhir adalah Tafsir sufi "buah tangan" Ibnu 'Ajibah yang berjudul *al-Bahr al-Madid fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majid* (selanjutnya disebut Tafsir Ibnu 'Ajībah). Dalam tafsir ini, Ibnu 'Ajibah berusaha menerapkan penafsiran secara ẓahir dan baṭin ayat al-Qur'ān sekaligus.

Menurut Ahmad Abdullah al-Qarshī Ruslanī dalam pengantarnya untuk tafsir ini mengungkapkan bahwa karakteristik khusus dalam tafsir ini terdapat pada makna *ishārī*-nya. Hal ini terlihat bagaimana Ibnu Ajībah menjelaskan secara panjang lebar tentang *adāb al-sulūk* dan *maqamāt*[22]

Ketiga: Fase tafsir "mazhab sufi" (abad ke-7 H./13 sd. abad ke-8 H./14 M.) Pada masa ini muncul dua tokoh sufi kenamaan yaitu Najm al-dīn Kubra (w. 618 H./1221 M) pengarang al-Ta'wilat al-Najmiyyah dan Ibn al-'Araby (638 H./1240 M.) pengarang kitab al Futūḥāt alMakkiyah dan Fuṣūs al-Ḥikam. Keduanya kemudian membentuk madrasah tafsir masing-masing, mazhab Kubrawiyyūn dan mazhab Ibn al-'Arabī. Di antara eksponen mazhab Kubrawiyyūn adalah Nizam al-din Hasan al-Naisaburi (w. 728 H./1327 M) pengarang Gharāib al-Qurān wa Raghāib al-Furqān. Sedangkan perwakilan mazhab Ibn 'Araby adalah Ibn Barrajan al-Andalūsy (w. 536 H./1141 M.) pengarang al-Irsyād fi Tafsī r al-Qur'an.

Keempat Fase Turki Usmani (abad ke-9 H./15 M. sd. 12 H./18 M.) Fase ini menampilkan beberapa kitab tafsir yang ditulis di Indiaselama kepemimpinan Turki Usmani dan Timurid. Di antara tafsiryang diproduksi pada masa ini adalah Tafsir-I Multaqāt karyaKhwājah Bandah Nawāz (w. 825 H./1422 M), Mawāhib-i 'Aliya, karya Kamaluddīn Hussein al-Kāsyifi (w. 910 H./1504 M.) dan Rūh al-Bayān karya Ismail Haqqi Bursevi (w. 1137 H./1725 M

Kelima. Fase kelima (abad ke-13 H./19 M sampai sekarang) merupakan fase kemunduran, Beberapa karya tafsir sufistik yang terkenal pada masa ini adalah al-Bahr al-Madīd, karya Ahmad Ibn Ajiba (w.1224/1809 M.), Rūh al-Ma'āni fi Tafsir al-Qur'an al-A'ẓim wa Sab' al-Matsani, karya Syihab al-Din al-Alusi (w. 1854 M) dan Bayān al-Ma'ani'ala Ḥasb Tartī b al-Nuzul, karya Mullā Huways. Lihat Jamal J. Elias, Sufi Tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre, *Journal of Qura'nic Studies* 12, 2010, h. 43. Klasifikasi ini juga dikutip oleh Asep Nahrul Musaddad, Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an :, h. 115-116

[22]*Maqamāt* adalah bentuk plural dari kata *maqām* yang berarti posisi, atau tingkatan. Secara terminologi *al-Maqamāt* adalah tahapan adab (etika) seorang calon sufi yang diupayakan terinternalisasi dalam dirinya. Seorang sufi belum dapat menapaki maqam tertinggi sebelum ia memenuhi prasyarat maqam paling rendah. di samping maqam istilah *hāl* atau ahwāl juga merupakan istilah lazim bagi para sufi untuk menggambarkan persaan keadaan, atau suasan hati yang dirasakan oleh

seperti kedudukan ikhlas, sidiq, sabar, wara', zuhud, ridha' dan tawakkal, syukur, dan prihal mengenai kasyaf, ilham, karamah dan lain-lain.[23] Konsepsi maqamat ini merupakan ciri khas dari ajaran tasawuf sunni. al-Qarshi berkesimpulan bahwa tafsir karangan Ibnu 'Ajibah adalah tafsir *Ishāri*. Namun hanya saja, nuansa *nazarī* dalam tafsir Ibnu 'Ajibah dalam tafsir ini luput dari pandangannya.

Di lain tempat, Alexander Kynsy berpendapat bahwa konten penafsiran Ibnu 'Ajibah dapat dikatakan sudah tidak orisinil lagi. Sebab tafsir karangan ulama Maroko tersebut merupakan reartikulasi dari penafsiran Ibnu 'Arabi, sebagaimana yang diketahui tafsir karangan Ibnu 'Arabi merupakan representasi dari tafsir *naẓari-falasafī*.[24] Namun menurut Kyns, secara metodologis, Ibnu 'Ajibah telah berhasil menerapkan secara sistematis makna zahir dan batinnya, tanpa mengistimewakan keduanya.[25]

Senada dengan Kynsh, Maria Massi Dakake mengakui bahwa di tangan Ibnu 'Ajibah penafsiran sufistik tampil dalam bentuk yang sistematis dan menyajikan makna zahir dan batin ayat sekaligus. Menurutnya, Ibnu 'Ajibah sangat konsisten menerapakan aspek eksoterik ayat, baik dari sisi

---

orang-orang yang berjuang dalam kehidupan tasawuf. Zain al-Dīn Abī Qāsim al-Qushayrī, *Risālah al-Qusharyriah*, (al-Qahirah: al-Nasyr Dar Jawami' al-Kalam, tth), h.92. Lihat juga Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*, (Ciputat: Ushul Press. 2002), h.176

[23] Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'an al-Majīd*, (al-Qahirah: Thaba'a 'alā Nafaqahu Min Abbās Zaki1999), Jilid I, h.i

[24] Alexander Kyns, Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qurān dalam Tasawuf, *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an*, Vol. No. 1, 2007, di Indonesiakan oleh Faried F Saenong, h. 108

[25] Muhammad Husain al-Dhahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Jilid II, h. 304

kebahasaan, historisitas ayat, riwayat hadis sebelum menerapkan makna esoterisnya.[26]

Dengan demikian, jika merujuk pada argumen para peneliti tersebut dapat dikatakan penafsiran Ibnu 'Ajibah dibangun atas pengakuan terhadap makna zahir dan batin ayat, akan tetapi dalam makna batinnya juga memuat nuansa tafsir *nazarī*. Menurut hemat penulis tampilnya tafsir karangan Ibnu 'Ajībah memberi nuansa baru dalam khazanah tafsir sufistik. Sebab dalam karangan tafsir Ibnu 'Ajībah inilah kita dapat melihat pertemuan "dua arus" kecenderungan tasawuf amalī dan falsafī dalam sebuah penafsiran. Nuansa tasawuf falsafī dalam suatu penafsiran al-Qur'ān boleh jadi tidak terlepas dari hegemoni pemikiran Ibnu 'Arabī yang tertuang dalam karangannya "Fuṣūṣ al-Ḥikām.[27] Sedangkan tasawuf sunnī amalī semakin berkembang dan menguat di era Abu Hamīd al-Ghazalī. Sehingga para sufi setelahnya banyak terpengaruh dengan kaidah, teori-toeri dalam tasawuf yang diusungnya, dan sekaligus amaliah-amaliah di dalamnya. Terutama pada tarekat Shādhiliyah, yang tidak lain adalah tarekat Ibnu 'Ajībah.[28] Dengan demikian, keniscayaan "kombinasi" kedua pemikiran dari dua aliran tasawuf tersebut dalam sebuah penafsiran al-Qur'ān tentu saja dapat terjadi.

---

[26] Maria Massi Dakake, *Hermeneutic and Allegorical Interpretation (Takwil)* dalam Ibrahim Kalim dkk, *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, (Oxford Univercity Press, 2004), h. 287

[27] *Fuṣuṣ al-Ḥikām* adalah salah satu karya Ibnu Arabī yang paling terkenal. Kitab ini merupakan intisari dari semua ajaran tasawuf Ibnu Arabī. Kitab ini ditulis oleh 'Ibnu Arabī sendiri ketika ia berada pada kematangan intelek dan spirutalnya, tepatnya pada 627/1230. Dalam lintasan sejarah kitab *Fuṣuṣ al-Hikām* adalah karya termasyhur yang dikaji dan dibaca secara paling luas dan diwaktu yang bersamaan juga kitab ini adalah kitab paling kontroversial. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Fuṣuṣ al-Ḥikām Ibn 'Arabī* dalam *Warisan Agung Tasawuf: Mengenal Karya Besar Para Sufi*, (Jakarta: Sadra Press, 2015), h.401

[28] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, 209

Bagaimanapun juga tafsir sufi itu sendiri lahir dari kandung peradaban ajaran tasawuf. Tradisi ajaran sufi sangat kaya dan beragam secara internal. Sehingga perpaduan dari kedua ajaran tasawuf tersebut dalam penafsiran bukanlah hal mustahil. Namun setidaknya untuk melihat hal tersebut dapat diukur dengan melihat sisi dominannya. Apabila unsur teoritis yang kuat, maka dapat disebut sebagai tasawuf teoritis. dan sebaliknya mengandung labih banyak unsur praktis, maka lebih layak disebut amali. Dengan pola pembagian ini, maka akan ada jenis tasawuf yang secara metode indentik dengan sunni namun secara filosofis secara pemikirannya. Dan sebaliknya ada yang secara filosofis dari segi metodenya, namun praktis dari sistem pemikirannya.[29] Berangkat dari latar inilah, kemudian mendorong penulis untuk menelusuri lebih jauh kecenderungan tasawuf Ibnu 'Ajībah yang tertuang dalam tafsirnya "***al-Bahr al-Madīd fi Tafsir al-Qur'ān al-Majīd***"

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah
   a) Setiap mufassir memiliki metode dan kecenderungan masing-masing dalam menafsirkan al-Qur'ān, sehingga melahirkan corak dan penafsiran berbeda pula.
   b) Keabsahan Tafsir sufi ditolak dan digugat. Dalam hal ini penafsiran sufi dinilai telah keluar dari koridor syari'at yang tertuang pada makna zahir ayat dan cenderung berfokus pada makna batin. Sehingga tafsir sufi dianggap memiliki relasi dengan paham kebatinan.
   c) Sumber makna yang diperoleh sufi dalam menafsirkan al-Qur'ān dinilai tidak bersifat transendental melainkan hasil nalar akal para sufi sendiri.

---

[29] Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantra*, (Bandung: Mizan, 2016), h. 254

d) Polarisasi tasawuf menjadi tasawuf sunni dan falsafi turut mewarnai penafsiran al-Qur'ān. Sehingga kemudian dikenal dua varian tafsir sufi yaitu tafsir sufi *naẓari* dan *ishārī* atau *fayḍī*

2. Pembatasan Masalah

Melihat pembahasan terkait tema penafsiran sufi begitu luas. Maka penulis membagi dua objek kategori. 1) Tafsir. Dalam hal ini objek yang diteliti adalah tafsir *Ishārī* karya Ibnu 'Ajībah berjudul *Tafsir al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majid.* Kajian ini merupakan kajian umum seputar latar belakang penulisan tafsir, metode dan sumber penafsirannya, dan sistematika penyajian tafsirnya. 2) ayat al-Qur'ān. Berkaitan dengan hal ini, penulis akan berusaha menguraikan sekaligus membuktikan kecenderungan penafsiran sufistik Ibnu 'Ajībah dengan menganalisa ayat-ayat al-Qur'ān yang dianggap representatif untuk menggambarkan kecenderungan penafsiran sufistiknya. Pada bagian ini akan dibagi kedalam kedua pembahasan, yaitu; pembahasan seputar konsep tingkatan spritual sufi-falsafi seperti; *fanā'* dan *baqā'* yang termuat dalam QS. al-Rahman [55]:26-27.*ittihād* pada QS. Al-Baqarah :[2]: 115, QS. Al-Baqarah [2]: 186, QS. Qaf [50]:16,dan *hulūl* QS. al-Baqarah [2] : 23. Sedangkan untuk yang kedua berkaitan dengan doktrin ajaran institusi tasawuf amali dibagi menjadi dua tema; 1) sentralitas peran guru seperti yang terkandung dalam QS. al-Maidah [5]:35. 2) Relasi guru dan murid *(bai'at)* QS.al-Fath [48]:10, QS. surah al-Kahfi [18]: 66-67l. Penyajian pembahasan ini sebagai data pelacakan karakteristik dan kecenderungan penafsiran Ibnu 'Ajībah dengan tafsir sufi lainnya.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan masalah batasan masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

- ✓ Bagaimana kecenderungan tasawuf falsafī dan amalī dalam penafsiran Ibnu 'Ajībah ?

C. **Tujuan Penelitian**

Tujuan yang hendak ditentukan dari penelitian ini adalah:

1) Membuktikan dualitas kecenderungan tasawuf amalī dan falsafī dalam tafsir sufistik Ibnu 'Ajībah
2) Mengelaborasi metode penafsiran Ibnu 'Ajībah dengan menganalisa ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep ajaran tasawuf falsafī dan tasawuf amalī.

D. **Manfaat Penelitian**

Mencermati tujuan penelitian yang telah dikemukakan di atas, maka dapat dikedepankan manfaat penelitian ini dalam dua hal berikut :

1) Secara teortis, Penelitian ini dapat memberikan sumbangsih dalam khazanah ilmiah studi literatur al-Qur'ān khususnya yang berkaitan dengan tafsir sufistik.
2) Secara Praksis, dapat menjadi informasi baru bagi para pengkaji al-Qur'ān khususnya yang berkaitan dengan karakteristik metode dan corak tafsir sufistik sesuai dengan hasil data yang diteliti.

E. **Penelitian Terdahulu yang Relevan**

1) Pembahasan mengenai tafsir sufi dapat dikatakan bukanlah hal yang baru. Beberapa karya ilmiah baik berupa jurnal, skripsi, tesis, dan disertasi telah banyak membahas tentang penafsiran sufistik dari berbagai sudut pandang para tokohnya. Berikut beberapa penelitian yang terkait dengan tafsir sufi. Misalnya, Cecep Alba dalam disertasinya yang berjudul "Corak Tafsir Ibnu 'Arabi: *al-Laun al-Tafsir li Ibni 'Arabī*"

yang ditulis di UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2007. Secara umum penelitian ini memfokuskan pada karakteristik tafsir Ibnu Arabi meliputi sumber, metode dan corak penafsiranya. Alba berkesimpulan bahwa tafsir Ibnu 'Arabī lebih menekankan pada aspek batin ketimbang aspek lahir tetapi tidak mengabaikan aspek lahir. Aspek lahir sebagai jembatan menuju pemahaman makna batin. Sementara corak tafsirnya adalah corak tafsir *ishārī*.

2) Penelitian berkaitan dengan penafsiran sufistik lainnya disertasi oleh Septia Wadi dengan judul "Penafsiran Sufistik Said Al-Hawa dalam *al-Asās fī al-Tafsīr"* pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 2010. Ia meneliti ayat-ayat yang berkaitan dengan penafsiran ayat sufistik tetang *maqam*dalam tasawuf meliputi ayat-ayat Taubat, Zuhud, Sabar dan Tawakkal, *Mahabbah* dan Ridha, selain itu ia juga membahas tentang padangan sufi terkait ayat-ayat metafisis seperti *Mujāhadah, Kashf, Ittihād* dan *Karamah*. Menurutnya, kecendurangan penafsiran sufistik Sa'īd al-Hawa sangat dipengaruhi oleh mufasir sebelumnya terutama seperti al-Nafasi, al-Alusi, dan Ibnu al-Katshīr. Penafsiran Sa'id al-Hawwa memiliki kemiripan dengan tafsir al-Tustarī yang juga memiliki orientasi penafsiran sufistik yang tetap berpegang teguh pada makna Zahir.

3) Selain itu penelitian yang fokus terhadap kajain tafsir sufi dilakukan oleh Arsyad Abrar dalam disertasinya (2015) yang berjudul "Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushairī". Ia menyimpulkan bahwa tafsir sufi, khususnyabercorak *ishārī* memiliki epistemologi khusus dan legal dalam wilayah tafsir. Epistemologi tafsir sufi tersebut telah

dimulai zaman Rasul hingga diwarisi secara turun temurun melalui tradisi lisan.

4) Penelitian lain yang berkaitan dengan tafsir *Ishārī*, dibahas oleh Aik Iksan Anshori dalam tesisnya yang berjudul "Tafsīr Ishārī : Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd. al-Qadir al-Jilani" di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2010. Dalam kajiannya Aik mencoba menganlisis penafsiran al-Jilani dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Eric Donald Hirsch Jr. Tentang teori *meaning* and *signifcant* sebagai artikulasi penafsiran normati dan simbolik. Aik menyimpulkan bahwa penafsiran sufistik secara normatif dapat diterima selama tidak bertentangan dengan aturan konvensional kaidah tafsir sufistik. Namun menurutnya pada saat yang bersamaan tafsir sufi tidak diwajibkan untuk dijadikan sebagai pedoman. Sebab tafsir *ishārī* berorientasi kepada *Wijdaniyat*, yang sama sekali tidak berkaitan dengan epitemologi *bayanī* dan nalar *burhanī*. Tafsir sufistik lebih bersandar pada nalar *'irfāni* yang hanya dapat diperoleh oleh para kaum sufi. Dalam hal ini, al-Jilānī dalam tafsirnya menerapkan penafsiran yang moderat dan seimbang dalam dimensi zahir dan batin sekaligus, sebagaimana konsep *muhkamāt* dan *mutashābihāt* yang tertuang dalam kisah nabi Musa dan Khidir sebagai simbol syaria't dan hakikat.

5) Muhammad Zaenal Muttaqin (2015) Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul "Corak Tafsir Sufistik :Studi Analisis atas Tafsir Ruhul-Bayan Karya Ismai'il Haqqi". Dia menyimpulkan penafsiran sufistik Ismai'il Haqqi al-Bursawī termasuk dalam kategori corak tafsir sufi *faydī*. Hal ini berdasarkan penafsiranya terhadap ayat-ayat terkait *'ubudiyah* dan dimensi ajaran tasawuf yang tetap berpegang teguh pada makna

zahir ayat. Menurutnya penafsiran sufistik Isma'il Haqqī al-Bursawī memiliki kemiripan dalam penafsiran al-Qushayrī dan al-Alusī yang juga berpegang teguh pada zahir ayat. Bahkan, pendekatan makna zahir al-Bursawī lebih kental bila dibandingkan dengan keduanya.

6) Kristin Zahra Sands dalam bukunya yang berjudul "*Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam*" berusaha mengkaji metode penafsiran beberapa karya tafsir sufi klasik seperti al-Tustarī, al-Sulamī, al-Qushairī dan Abu Hamid al-Ghazalī. Krtistin menyebutkan bahwa tafsir sufi memiliki metode karakteristik khusus yang bersumber dari al-Qurān itu sendiri. mengutip dari Abu Nasar Sarrāj al-Tusī, Kristin mengemukakan metode yang dipakai para sufi berpijak pada dua hal, yaitu metode pemahaman *(fahm)* dan metode isyarat *(ishārah).*[30] Dengan mengelaborasi lebih jauh lagi terkait tafsir sufi, Kristin sampai pada kesimpulan bahwa meski para sufi memiliki karakter interpretasi yang beragam, akan tetapi para sufi pada dasarnya mempunyai asumsi hermeneutis *(ta'wīl)* yang sama terkait makna yang terkandung dalam al-Qur'ān. Asumsi-asumsi tersebut adalah: *pertama*, para sufi memiliki asumsi bahwa al-Qur'ān memiliki kemungkinan makna yang luas dan ayat-ayat yang sifatnya ambigu *(mutashābih)* terbuka untuk ditafsirkan. Para sufi sering menggambarkan secara metafora tentang al-Qur'an sebagai laut dan harta karun. *Kedua*, pengetahuan yang diperoleh para sufi dalam menafsirkan al-Qur'ān berbeda dengan cara penafsiran konvensional yang berbasis tranmisi

[30] Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam*, (London and New York : Routledge, 2006), h. 3

(*riwāyah*) dan pemikiran rasional *(dirāyah). ketiga*, penafsiran sufi selalu terkait erat dengan kondisi spritual interior *(hāl)* dan berbagai tingakatan yang berbeda *(maqām)* yang dialami atau dicapai oleh para sufi.[31]

7) Sejalan dengan Kristin, Martin Wittingham membahas secara komprehensif metode takwil dalam beberapa karya imam al-Ghazali. menurutnya dalam beberapa karya al-Ghazali memiliki beberapa perbedaan teori dan metodepenafsiran. Khusus dalam kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* pada bab *Adab Tilāwat al-Qur'ān* menyajikan argumen sebagai legetimasi ajaran sufi berdasarkan hadis bukan berdasar pada asumsi para sufi. Dalam arti lain tafsir sufi secara genealogis berasal dari tradisi propetik itu sendiri. Namun terlepas dari perbedaan dari empat karya yang diteliti Wittingham, tiga diantaranya menegaskan bahwa penafsiran eksoterik dan esoterik tidak dapat dipisahkan dan saling menguatkan satu sama lain. Penafsiran esoterik selalu dibangun atas dasar penafsiran eksoterik.[32]
8) Sementara Titus Burckhardt dalam "Sufi interpretation of the Qurān" menyatakan bahwa Penafsiran Sufi tidak lain adalah upayamenyingkap makna dibalik arti literal al-Qur'ān atau dapat pula dikatakan mengalihkan makna lahirnya. Terkait hal ini, penafsiran sufistik menurutnya tersusun dari makna langsung (*direct*) dan makna asli (*original*),para sufi memerlukan pembentukan karakter secara rohani terlebih dahulu untuk memperoleh seluruh makna tersebut. Menurutnya secara genealogis, penafsiran

[31] Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam*, h. 136-138

[32]Martin Whittingham, *Al-Ghazali and The Qur'an: One Book, Many Meanings*: (Lodon-New York: Routledge, 2007), h. 62-63

esoterik berasal dari tradisi propetik Islam itu sendiri, hal ini menurutnya dapati dirujuk berdasarkan riwayat nabi disebutkan bahwa al-Qurān memiliki makna lahir dan batin. Kendati demikian, Burchkhardt menegaskan bahwa penafsiran sufistik terkadang sangat kontradikif dengan makna tekstualnya.[33]

9) Beda halnya dengan Annabel Keeler, dalam penelitannya menyimpulkan bahwa tafsir sufistik sebagaimana yang digambarkan oleh para sufi sendiri tidak hanya merefleksikan kapasitas spritual, tingkat iluminasi, atau keragaman *ahwāl* dan *maqamat* yang dialami oleh mufassir, tetapi tafsir sufi juga mencerminkan doktrin, wawasan spritual dan ektase personal sufi dengan tanggung jawab sufi itu sendiri. namun dalam tulisan Annabel terkesan menafikan sisi rasionalitas tafsir sufi sebagai sumber penafsiran, khususnya dalam tafsir *Laṭa'if Ishārat* karya imam al-Qushayri.[34]

10) Lain halnya bagi Gerhard Bowering, sebagai antitesa beberapa pandangan di atas, menilai penafsiran sufistik pada dasarnya tidak memiliki metodologi tafsir secara teoritis. Menurutnya para sufi ketika memproduksi makna al-Qur'ān hanya bertumpu pada insipirasi mistisme (*mystical idea*), yang berusaha menyandarkan pada asosiasi kesatuan moral, literal, spiritual dan simbol maknawi. [35] Argumen Bowering berdasarkan kajiannya terhadap tokoh Sahl al-Tustari, yang baginya hanya mengikuti model tafsir imam Syiah, Ja'far al-

---

[33] Titus Burckhardt, *Introduction To Sufi Doctrine*, (Canada:WorldWisdom, 2008), h. 32

[34] Annabel Keeler, Tafsir Sufistik Sebagai Cermin : Al-Qushairi Sang Mursyid dalam Karyanya Lathaif al-Isharat, *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an*, Vol. No. 1, 2007, di Indonesiakan oleh Eva F. Amrullah & Faried F Saenong, h. 171

[35] Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin & New York: De Gruyter, 1980), h. 136-139

Shadiq. Yaitu (1) konsep tafsir sebagai ‘*Ibārah,* (2) *Ishārah,* (3) *Laṭā’if*, (4) *Haqā’iq*. Dalam hal ini, Sahl al-Tustari telah menggunakan dua metode yakni (1) *Exegesis*, yaitu makna zahir ayat; dan (2) *Eisegesis*, sebagai makna batin ayat. Namun demikian, Sahl al-Tustari lebih condong kepada makna batin saja, atau dapat dikatakan hanya menekakankan makna esoteris saja.[36]

11) Satu-satunya karya ilmiah yang membahas tafsir Ibnu’ Ajibah dalam bentuk skripsi (2015) UIN Syarif Hidayatullah ditulis oleh Nirmalasari dengan judul “Penafsiran *Ishāri* Atas Surah Al-Fatihah (Kajian Terhadap Penafsiran Ibn ‘Ajībah dalam Kitab *Tafsir al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’ān al-Majid*)”. Secara garis besar penelitian ini hanya mengkaji penafsiran surah Al-Fatihah oleh Ibnu Ajibah. Menurut Nirmalasari, penafsrian Ibnu Ajibah terhadap surah al-Fatihah, mencangkup masalah Hidayah, Ibadah, dan Doa.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Pada dasarnya penelitian ini termasuk dalam penelitian pustaka *(Library Research)*. Disamping itu penelitian ini merupakan kajian tokoh dalam hal ini Ibnu Ajibah, maka pertama-tama penelitian ini akan mengulas terkait biografi sang mufasir agar mendapatkan gambaran tentang kehidupan lingkungan serta *sosio-cultural* yang melatar belakangi tokoh tersebut. Kedua, penelitian tentang gagasan dan pemikiran dalam karya-karya Ibnu Ajibah,

---

[36]Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical* Islam h. 136-139

khususnya *Tafsīr al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analisis, serta mengeksplorasi secara mendalam terhadap aspek yang berkaitan dengan permasalah seputar corak dan metode penafsiran yang ditawari Ibnu 'Ajībah.untuk kemudian dianalisa agar memberikan pemahaman yang jelas tentang eksistensi dan pandangan Ibnu 'Ajībah terhadap metode dan corakbeserta aplikasinya dalam penafsiran sufistik al-Qur'ān.

2. Sumber Data

Agar mendapatkan hasil penelitian yang komprehensif maka diperlukan data-data yang dapat mendukung, data-data tersebut terdiri dari primer dan sekunder.Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya tasir Ibnu Ajibah yang berjudul "*Tafsīr al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*" dan karya-karya Ibnu 'Ajībah lainnya. Adapun data sekunder dari penelitian ini yaitu literatur yang berkaitan dengan ilmu tasawuf, '*ulum al-Qur'ān* maupun tafsir sufistik lainnya yang dianggap berguna dan sesuai untuk menyempurnakan pembahasan dalam penelitian ini.

3. Teknik Analis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu dengan analisis isi *(content analisys)* dan kompratif analisi *(comparative analisys)*, dengan membandingkan penafsiran Ibnu Ajibah dengan beberapa kitab tafsir sufistik yang dipilih sesuai dengan priodesasi tafsir mulai fase klasik hingga modern, seperti Tafsir *Latāif Ishārat* karya al-Qushari, Tafsir *'Arais al-Bayān* karya Ruzbihan al-Baqli al-Shirazy, Tafsir *al-Qur'ān al-Karim* karya Muhyiddin Ibnu 'Arabi, hingga tafsir sufi priode akhir Tafsir *Rūh al-Ma'āni* karya Imam al-Alusi. Dengan perbandingan ini diharapkan dapat memberikan distingsi karakter tafsir Ibnu 'Ajibah berdasarkan data yang telah terkumpul kemudian diolah dan dianalisis secara objektif dengan mengkomparasikan pendapat yang satu

dengan yang lainnya, sehingga didapati konklusi yang tepat dari permasalahan penelitian.

4. Pendekatan

Jika dilihat dari objek penelitian, yang memfokuskan pada penafsiran sufistik maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tasawuf. Pendekatan ini digunakan sebagai pintu masuk untuk melakukan penelitian tafsir. Sebagaimana yang diterangkan oleh Hamka Hasan menyebutkan bahwa pendekatan tasawuf atau sufi merupakan pendekatan yang dapat digunakan dalam meneliti penafsiran al-Qur'ān dengan menjadikan pendapat sufi sebagai referensi utama.[37] Setelah mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ajaran tasawuf amalī dan falsafī kemudian dianalisis secara mendalam menggunakan teori yang diusung oleh Husein al-Dhahabī dalam mengklasifikasi varian tafsir sufī yaitu tafsir sufi *al-Naẓarī* dan tafsir sufi *al-Ishārī*.

Selain merujuk pada pendekatan di atas, penulis juga merujuk pada pendekatan Hermeneutika versi Schleiermacher. Menurut hemat penulis hermenutika Schleiamacher sangat tepat digunakan untuk menganalisa penafsiran para sufi yang dibangun atas pemahaman atas dualitas makna zahir dan batin. Makna zahir merupakan aspek kebahasaannya, sementara makna batin merupakan aspek psikogisnya. Dari sinilah hermeneutika Shleimacher mendapati relevansinya dengan premis utama penafsiran para sufi. Sebagaimana yang disebutkan bahwa hermeneutika versi Schleiermacher yang dibangun atas pendekatan "gramatikal dan psikologis". Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan atas analisa bahasa. Dalam artian seorang mufassir telebih dahulu harus menguasai aspek bahasa sebelum menfsirkan al-Qur'ān. Sementara sisi psikologis merupakan gambaran

[37]Hamka Hasan, *Metodologi Penelitian Tafsir-Hadis*, (Ciputat:Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), h.129

"kejiwaan" pengarang tafsir yang termuat pada gaya bahasa yang digunakan. [38] Kedua sisi tersebut mencerminkan pengalaman penafsir. Dengan adanya pembacaan aspek psikologis kemudian meniscayakan adanya pendekatan intuitif. Untuk mengetahui aspek psikologis yang tokoh yang dikaji, dalam hal ini Ibnu 'Ajībah, maka diperlukan pemahaman terhadap aspek-aspek yang membentuk "kejiwaan" mufassir yakni dengan memahami kondisi dan situasi yang mempengaruhi pemikiraannya.[39]

G. Sistematika Pembahasan

Agar dapat memberikan gambaran utuh mengenai konten dari penelitian ini maka penulis perlu mengemukakan sistematika pembahasan. Pembahasan dalam tesis ini terdiri dari V bab. Masing-masing bab memiliki sub bab yang memiliki penjelasan yang terkait satu sama lain. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab Pertama. berupa pendahuluan, di dalamnya diuraikan latar belakang masalah, dari permasalahan yang ada kemudian diidentifikasi, dibatasi dan dirumuskan dalam sebuah rumusan utama. Kemudian mengemukakan kajian terdahulu yang relevan guna mendapatkan distingsi peneltian. Bagian selanjutnya, menjelaskan tujuan dan manfaat penelitian. Pada bab ini pula dijelaskan metode penelitian yang terdiri dari jenis, sumber data, teknik analisis data dan pendekatan yang dipakai. Pada bagian akhir uraian berupa sistematika penelitian.

Bab Kedua. Pada Bab ini adalah pembahasan seputar genenalogi Tafsir sufi dalam Islam. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan terkait pro-kontra dialektis terhadap tafsir

---

[38]Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembanan Ulum al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Pesantren Nawsea Press, 2009), h. 34-35, 38-39

[39]Jessica Rutt, : On Hermenutics Schleimermacher: The Father of Modern Hermeutics and Theology, *Jurnal E-Logos*, tth, h. 2

sufi. Inti dari bab ini untuk mengkaji status tafsir sufi dan memetakannya dalam studi kajian penafsiran al-Qur'ān. Tidak lupa pula pada bagian akhir mengulas mengenai perdebatan ontologis makna ishāri yang diperoleh para mufassir sufi. Hal ini untuk menegaskan bahwa pada dasarnya makna ishāri tidak selalu bersifat intuisi, melainkan dalam beberapa kasus penafsiran dapat dikatakan juga menggunakan nalar akal dalam memahami makna zahir ayat sebelum menyajikan makna batinnya.

Bab Ketiga. Mengulas sosok Ibnu 'Ajībah dan karyanya mencakup pembahasan, biografi yang terdiri , kehidupan intelektualnya serta setting-sosio kultural pada masanya, karya-karya Ibnu 'Ajībah. Pembahasan mengenai riwayat sangat diperlukan untuk melacak hal-hal yang mempengaruhi penafsiran mufassir. Kemudian diikuti dengan pembahasan umum mengenai tafsir karangan Ibnu, 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*.

Bab Keempat. Bab ini juga merupakan kajian pokok dalam penelitian ini, berupa kajian terhadap aplikasi penafsiran Ibnu 'Ajībah yang dipaparkan melalui tema-tema yang telah dipilih. Ini sekaligus membuktikan bahwa pada dasarnya para sufi memiliki metodologi penafsiran valid yang tidak terlepas pengaruh sosio kultur mufassir dalam memproyeksikan makna al-Qur'ān. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai tema-tema konsep ajaran tasawuf; meliputi tingakatan spritual sufi falsafī seperti *fanā'* dan *baqā'*, *ittiḥād* dan *ḥulūl* dan tema kedua berkaitan dengan nuansa tasawuf amalī yang memuat indoktrinasi hirarki dan sturuktuasi formalitas tasawuf dalam tarekat. Elaborasi penafsiran mengenai tema-tema tersebut diharapkan dapat memperlihatkan kecenderungan tasawuf pada penafsiran Ibnu 'Ajībah.

Penelitian tesis ini berakhir dibab kelima. Sebagai penutup, bab ini akan menyimpulkan pokok-pokok penelitian,

yang sekaligus akan menjadi jadi jawaban bagi permasalahan-permasalahan yang diketengahkan pada bab pertama. Bagian ini juga akan mengemukakan saran-saran yang perlu dikembangkan dalam penelitian lebih lanjut.

BAB II
PARADIGMA TAFSIR SUFI

Pada bab II ini terdiri dari beberapa sub bab, yang secara umum mengulas seputar paradigma para sarjana yang berkembang dalam diskursus studi al-Qur'ān khususnya kajian tafsir sufistik. Pertama-tama akan dibahas seputar legalitas penafsiran para sufi yang bersandar pada al-Qur'ān dan Hadits. Selain itu, pembahasan ini juga mengemukakan pendapat otoritas para sufi sebagai mufassir yang diyakini mempunyai kemampuan menyingkap makna batinal-Qur'ān.

Selanjutanya, diikuti dengan pembahasan mengenai klasifikasi corak tafsir sufistik yang teridiri dari dua yaitu tafsir *ishārī* dan tafsir *nazarī*. Pembahasan ini penting dikemukakan sebagai tolak ukur objek penelitian ini, agar mudah dapat memetakan karakteristik tafsir Ibnu 'Ajibah yang akan disajikan pada bab selanjutnya.

Kemudian pembahasan terkahir menyajikan seputar paradigma tafsir sufi yang menghadirkan beberapa argumen yang saling bertolak belakang, meliputi argumen utama tafsir sufi yang dibangun atas dualitas makna zahir dan batin sebagai wujud signifikansi moral spritual al-Qur'ān. Pandangan lainnya, yang dibangun atas asumsi bahwa tafsir sufi merupakan tafsir yang identik dengan takwil *ḅātiniyah*, dan begitu juga tafsir yang diusung para sufi ini dinilai telah terkontaminasi dengan paham-paham di luar Islam.

A. Legalitas dan Otoritas Tafsir Sufi

Sejak semula al-Qur'ān telah menyatakan dirinya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia *(hudan li al-nās)*. Oleh karena itu, sebagai kitab suci, al-Qur'ān senantiasa dikaji oleh siapa saja, bahkan kapan saja dan dimanapun. Upaya

pengkajian al-Qur'ān ini seolah tidak pernah berhenti, sebagaimana dalam sebuah ungkapan :

كِتابٌ لاَ يَنْقَضِي عَجَائِبهُ وَ لاَ يُخلق بِكَثْرةِ الرّدِّ

Kitab yang tidak habis-habis keistimewaannya dan tidak pula lekang oleh panas atau lupuk oleh hujan.[1]

Posisi sentral al-Qur'ān sebagai petunjuk membuat manusia begitu antusias untuk memamahimnya. Dalam al-Qur'ān terdapat beberapa ayat yang mendorong manusia untuk terus melakukan kajian mendalam.[2] Namun uniknya, semakin dikaji al-Qur'ān justru menciptakan makna yang tidak tunggal. al-Qur'ān selalu menghadirkan makna yang beragam dalam pandangan setiap orang yang berbeda-beda. Mengutip ungkapan dari Quraish Shihab :

> Apabila anda membaca al-Qur'ān, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi bila anda membacanya sekali lagi, akan anda temukan pula makna-makna yang berbeda dengan makna sebelumnya. Demikian sampai seterusnya, sampai-sampai anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai artai bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (ayat-ayat al-Qur'ān) bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudat yang lain.[3]

Kutipan di atas, mengisyarakatkan bahwa al-Qur'ān dapat dipahami dari berbagai sudut perspektif. Maka dari itu,

---

[1]Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Quran dan Kehidupan Masyarakat* (Ciputat:Lentera Hati, 2006), h.303

[2]Misalnya, QS. Al-Nisa (4) 82 : 20, QS. Al-Mu'minun (23): 68, QS. Muhammad: (47): 24, QS. Al-'An'am (6): 65

[3]Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran:Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung:Mizan, 2009), h. 23

bukanlah hal yang ganjil jika kita melihat banyak kitab tafsir dengan keragaman metode dan coraknya. Menurut Arkoun keragaman literatur tafsir yang terus berkembang dan beragam, disebabkan sebagai fungsinya sebagai system tanda (*system of sign*) dalam pergertian linguistik-semiotik yang meskipun terbatas, atau menjadi *corpus* resmi, tetapi ia tetap mengandung makna karena adanya proses pemaknaan. Sebagai contoh, warna merah, yang meskipun tunggal, akan dimaknai dengan beragam makna. Warna merah sebagai tanda dalam bendera negara Indonesia misalnya, tentu berbeda dengan warna merah pada *traffic light*.[4]

Salah satu perspektif yang lahir dari usaha untuk memahami al-Qur'ān adalah tafsir dengan corak sufistik. Sebuah tafsir yang mencoba membedah noktah-noktah al-Qur'ān berdasarkan sudut pandang mistis. Kehadiran tafsir dengan corak ini tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf yang menekankan seseorang untuk mengolah sisi spritualitas dirinya degan berbagai latihan ruhani, dalam istilah para sufi biasa disebut dengan *mujāhadah* dan *riyādah.*[5]

Selain itu, kegelisahan para sufi melihat adanya segolongan umat Islam yang merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadah lahiriyah semata dan mengabaikan esensi batin dari ibadah. [6] Seperti shalat misalnya, bagi para sufi tidak dapat dipandang hanya sebagai

---

[4]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKis,2013), h.2-3

[5] Sebagaimana disebutkan bahwa tasawuf merupakan representasi dari dimensi mistisisme Islam. Tujuan utama dari ajarannya adalah agar menjadikan seorang hamba dapat berhubungan langsung dengan Tuhan. Harun Nasution mengunggkapkan bahwa intisari dari dari mistisme ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam,* (Jakarta:Bulang Bintang, 2014), h.43

[6]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, *Jilid II*, (Jakarta : UI-Press, 1986), hlm. 9

aktifitas gerak badan semata melainkan juga sebagai media perjumpaan hamba dengan Allah *(liqā ila Allah)*, dengan khusu' dan kesungguhan. Bahkan lebih dari itu, shalat seorang hamba Allah akan mengantarnya menyaksikan Allah (*mushāhadah ilā Allah*) dengan penglihatan spritual.[7]

Ada beberapa istilah yang dipakai ulama untuk menyebut tafsir sufi dan sejenisnya. Secara umum seluruh istilah ini dipakai untuk penafsiran yang menekankan dimensi esoterik ayat, termasuk diantaranya penafsiran para filosof dan mu'tazilah. Istilah-istilah tersebut adalah tafsir *al-Baṭini atau Baṭiniyah, Tafsir Ishari, al-Tafsir al-Faidi, al-Tafsir al-Ramzi, al-Tafsir bi Baṭini al-Qur'an, al-Manḥaj al-Ramzi, al-Tafsir al-Ṣufi, dan al- Manhāj al-Tamstili, dan Tafsir al-Irshadi.* Perbedaan istilah ini disebabkan masing-masing memiliki karakteristik yang digunakan dalam menakwilkan al-Qur'ān. Namun secara teknis, semua jenis tafsir ini memiliki persamaan, yaitu berusaha menggali makna esoterik yang tersembunyi dibalik makna lahir ayat.[8]

Dalam diskursus ilmu al-Qur'ān, tafsir sufi sering dicurigai secara berlebihan oleh para penolaknya. Sehingga dalam ketegorisasi dalam memilah antara tafsir yang dinilai telah memenuhi syarat *(maḥmūd)* dan penafsiran yang dinilai tercela *(madhmūm)*; tasir sufi ada yang mengatakan termasuk dalam kategori kedua, yaitu tafsir yang tercela dinilai telah

---

[7] Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani:Tutup Nasut Buka Lahut,* (Malang:UIN Maliki Press, 2010), h. 100

[8]Berbagai istilah di atas dikemukakan oleh beberapa ulama dan sarjana: seperti *tafsir al-Batini*di popularkan oleh Ali al-Shabuni, *Tafsir Ishāri* yang disebutkan Subhi al-Shalih dan oleh Manna al-Qattan yang diidentikkannya sebagai *tafsir Faidī*. untuk istilah tafsir *al-Ramzī* dipakai oleh al-Dhahabi dan al-Shirazi. Adapun al-Alusi menyebut dengan istilah *Tafsir al-Irshadi.* Dan ketiga istilah terakhir dipopulerkan oleh Ahmad Khalil, *Manhaj al-Ramzi*, *Tafsir al-Sufi*, dan *al-Manhaj al-Tamthili.* Lihat Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari: Melacak Kejiwaan Mufassir*, (Ponorogo: sPIP-Press, 2015), h. 23

menyimpang dan terkadang disebut sebagai *bid'ah*. Hal ini disebabkan penafsiran sufi berusaha menguak makna batin al-Qur'ān yang terkadang dalam beberapa kasus tafsir sufi tidak terikat dengan ketentuan makna literal atau lahiriah teks. Dari sinilah kemudian mengilhami beberapa sarjana seperti Ignaz Goldziher yang secara simplistik menyamakan tafsir sufi dan tafsir *Baṭiniyah*.[9]

Paling tidak penolakan terhadap tafsir sufi berlandaskan beberapa alasan: *pertama*, adanya kekhawatiran tafsir jenis sufi hanya berpijak pada makna batin (esoterik) saja dan mengabaikan makna zahirnya (eksoterik) akibatnya dimensi syari'at dilecehkan. *Kedua*, makna yang diproduksi para mufassir, dalam hal ini para sufi terkadang mengabaikan kaidah bahasa Arab. Makna denotatif ditundukkan dengan oleh makna konotatif yang diperoleh oleh sufi berdasarkan pengalaman spritualnya. Walhasil, makna yang dihasilkan sangat bersifat subjektif dan irasional dan sangat sulit dipahami. Terlebih lagi para sufi mengklaim makna tersebut merupakan limpahan langsung dari Tuhan (*given/mauhubah*). *Ketiga*, tafsir jenis ini juga kerap dicurigai bagian dari tasawuf, sementara tasawuf sendiri masih sering dianggap sebagai ajaran menyimpang dari al-Qur'ān dan Hadits. Bahkan lebih dari itu, tasawuf dianggap sebagai ajaran kaum musyrikin yang dimasukkan dalam ajaran Islam[10] *keempat*, bagi sebagian kelompok menilai tafsir sufi merupakan produk paham syiah, yang dalam doktrinnya meyakini para imam mereka memiliki otoritas mutlak dalam penafsiran al-Qurān. Bagi mereka, para imam tidak lain adalah mata rantai pewaris ilmu batin al-Qur'ān dari Rasulullah. Sedangkan kelompok

---

[9] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: elSaq, 2006), Terj. M. Alaika Salamullah dkk, h. 306

[10] M. Ulinnuha Khusman, Tafsir Esoterik: Sebuah Metode Penafsiran Elit yang Terlupakan, *Suhuf* : *Jurnal Kajian al-Quran dan Kebudayaan*, Vol, 3, No. 2, 2012, h.20

yang menolak tafsir sufi ini mengatakan bahwa yang memiliki otoritas menjelaskan kandungan ayat al-Qur’ān hanyalah Rasulullah dan para sahabatnya.[11] Agaknya untuk alasan yang keempat ini tidak terlepas dari problem sentimen sektarian dalam Islam, khususnya antara mazhab sunni dan syiah.

Adapun kalangan yang mengakui tafsir sufi menyatakan bahwa upaya penyingkapan makna batin al-Qur’ān yang dilakukan oleh penafsir sufi sejatinya berpedoman langsung dari ayat-ayat al-Qur’ān, salah satunya pada QS. Muhammad [47]: 24 :

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾

Artinya :

> *Maka Apakah mereka tidak memperhatikan* al-Qur’ān *ataukah hati mereka terkunci*

Bagi para sufi ayat ini mengisyaratkan bahwa al-Qur’ān memiliki makna lahir dan batin. Ayat ini dianggap sebagai dorongan untuk menyibak makna terdalam al-Qur’ān hingga mencapai puncak pemahaman yang tertinggi tentang Tuhan *(ma’rifatullah*). Bagi para sufi membaca *(tilāwah al-Qur’ān)* saja tidak cukup, tetapi juga diperlukan “*tadabbur al-Qur’ān*” yang dalam pengertiannya; mengkaji, mempelajari, dan melihat secara mendalam dengan kalbu.[12]Hal ini selaras dengan apa yang diungkapkan oleh al-Qushairī dalam tafsirnya

---

[11] Salman Fadlullah, Tafsir Ishārī: Menguak Aspek yang Terabaikan dari al-Qur’ān. *Mulla Shadra: Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme,* Vol. I, No. 4, 2011, h. 175

[12] Kautsar Azhari Noer, Hermenutik Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu ‘Arabi tentang Takwil al-Qur’ān, *Jurnal Kanzphilosophia: a journal for Islamic philosophy and Mysticism*, Vol 2, No. 2, December, 2012, h. 319

bahwa dengan *"tadabbur al-Qur'ān"* akan membuka jalan menuju hakikat pengetahuan tentang Tuhan *('irfān).*[13]

Di samping itu, para sufi juga menjustifikasi pemikiran mereka berlandaskan pada salah satu riwayat yang berbunyi:

مَا انْزَلَ الله ايةِ الاَّ لَهَا ظَاهِرٌ و بَاطنٌ وَ كُلُّ حَرفٍ حَدٌّ ولكلِّ حدٍّ مُطَلعُ

Artinya:

> *Allah tidak menurunkan satu pun, setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu. Dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.*[14]

Dalam riwayat lain juga mengindikasikan adanya contoh penafsiran dengan pemgambilan makna isyarat yang terkandung di balik kandungan tekstual al-Qurān, berdasarkan Hadits diriwayatkan oleh Ibnu Abbas; yang dikisahkan dapat memahami secara langsung makna tersirat dari Qur'ān surah al-Nashr: [110]: 1-3. yang menurut Ibnu 'Abbas mengisyaratkan tanda-tanda kedatangan ajal nabi Muhammad.

---

[13]Abi Qāsim al-Qushairī, *La'tāif al-Ishārāt*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971), Jilid 3 h. 204.

[14]Dari riwayat ini kemudian menginspirasi seorang mufassir sufi klasik Sahl al-Tustari untuk membagi makna ayat al-Qur'an menjadi empat: *zahir, batin hadd matla'*. Makna lahir zahir berarti makna yang dihasilkan sesuai dengan bacaan. Makna batin lebih mengarah kepada pemahaman yang dihasilkan dari makna lahir oleh kerenaya tustari menyebutnya sebagai *fahm*. Adapun makna *hadd* adalah makna yang menunjukkan hukum dari suatu ayat, seperti halal dan haram dari suatu ayat al-Qur'an, dan *matla'* adalah makna yang diperoleh dari bimbingan hati (isharah al-Qalbi) untuk mencapai makna yang dimaksud oleh Allah swt. Lihat Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, tth) Jilid II, h. 282

Menurut beberapa ulama', riwayat tersebut mengindikasikan adanya pemahaman yang tersirat di balik zahir ayat. Sekalipun penafsiran yang dilakukan oleh Ibn Abbās tersebut secara metodologis tidak sama persis seperti penafsiran yang dilakukan oleh para sufi, namun beberapa ulama sepakat riwayat tesebut sebagai bukti adanya peluang untuk menggali makna-makna al-Qur'ān atau isyarat yang tersembunyi di balik makna tekstualnya.[15]

Kendati argumen para sufi dibangun berdasarkan al-Qur'ān dan Hadits, keberadaan tafsir sufi tetap saja dicurigai, dengan kekhawatiran adanya berbagai penafsiran yang melenceng. Oleh sebab itu, agar menjaga terjadinya penyimpangan-penyimpangan dalam tafsir ini, maka para ulama memperketat persyaratan-persyaratan agar dapat diterima dikalangan umum. Husein al-Dhahabī misalnya mengemukakan syarat-syarat tersebut antara lain: *Pertama*, tidak menafikan makna zahir ayat (kandungan tekstualnya). *Kedua*, penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara'. *Ketiga*, penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil 'aqli atau rasio. *Keempat*, para sufi yang menafsirkan al-Qur'ān tidak mengklaim bahwa hanya penafsiran batinlah yang dikehendaki Allah, sementara kandungan tekstualnya tidak.[16] Adapun Ali al-Ṣabunī menambahkan tiga persayaratan lagi, yaitu (1), makna zahirnya tidak bertentangan dengan makna batinya, (2) penakwilannya tidak melampaui konteks kata, (3), tidak mengacaukan pemahaman orang awam.[17]

---

[15]Lihat Misalnya, Manna al-Qhattan, *Mabahits fi ulum al-Qur'ān*, (al-Qahirah : Maktabah Wahbah) h. 347, Ali Al-Shabunī, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Pakistan: Maktabah Al-Bushra, 2011), h.121, Nur al-Dīn 'Itr, '*Ulūm al-Qurān al-Karim*, (Dimaskus : Matba'ah al-Shibl, 1993), h. 97-98,

[16]Lihat Husein al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 279

[17]Ali Al-Ṣabunī, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qurān*, h.121

Menurut Umar Farrukh sebagaimana yang dikutip oleh Baharuddin, menyantakan bahwa dengan syarat-syarat yang ditetapkan di atas akan memunculkan kerumitan dalam menilai kebenaran tafsir *Ishāri*, hal ini disebabkan oleh cara pandang tafsir sufi berbeda dengan yang lainnya. Pasalnya, karakteristik utama tafsir sufi bersifat *wijdani*, sehingga amat sulit diidentifikasi dengan akal semata. Bahkan jika ditinjau dalam beberapa kasus tafsir sufi sama sekali tidak terikat dengan kaidah kebahasaan ataupun kaidah-kaidah lain yang biasa digunakan oleh mufassir pada umumnya. Namun paling tidak dengan syarat-syarat demikian, kita dapat menarik kesimpulan bahwa tafsir sufi pada hakikatnya adalah tafsir yang sangat eksklusif. Hanyalah orang-orang tertentu yang telah mencapai kematangan ilmu hakikat (tasawuf) yang dapat melakukannya. Ini sejalan dengan esensi tasawuf sebagai hubungan antara Allah dan hambanya. Selain, itu yang tidak kalah penting lagi tasawuf adalah kebersihan hati.[18]

Dalam konteks ini, al-Tustari menandaskan bahwa pemahaman batin al-Qur'ān memang sangat "eksklusif" yang hanya dipahami oleh orang-orang tertentu yang terpilih, dan juga pemahaman ini bersumber langsung dari Allah *(mauhūb)*. al-Tustari berangkat dari pemahamannya terahadap QS. Ali-Imran [3]:7 menyatakan bahwa makna batin Qur'ān dapat dipahami oleh meraka yang terhindar dari hawa nafsunya. Ketika menafsirkan kalimat *"al-rāsikhūna fil 'ilm"* bahwa meraka adalah orang-orang yang terbebas dan terhindar dari hawa nafsunya. mereka juga adalah orang yang mendalam ilmunya memperoleh pentunjuk dan bimbingan Allah atas rahasia-Nya yang tidak terlihat *(asrārihi al-mughayyabah)* dalam khazanah pengetahuan. Tidak lupa pula mereka

[18]Baharuddin, *Corak Tafsir Ruh al-Ma'ani: Telaah atas Ayat-ayat yang ditafsir Secara Ishari*, Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002, h. 152

senantiasa mengucapkan rasa syukur atas pengatahuan yang mereka terima sebagaimana yang diwujudkan dalam doa *"Rabbī zidnī 'ilman"*.[19]

B. Klasifikasi Tafsir Sufistik

Sejauh ini pembahasan mengenai klasifikasi tafsir sufistik dapat dilihat pada konsepsi al-Dhahabī, yang menurutnya tafsir sufi terdiri dari dua; yaitu tafsir sufi *naẓarī* dan tafsir sufi *ishārī*. Klasifikasi al-Dhahabī ini merujuk pada klasifikasi tasawuf yang terdiri dari dua tasawuf amalī dan falsafī. Karakter tasawuf falsafī identik dengan landasan ajarannya yang bersifat teoritis. Sementara tasawuf sunnī-amalī murni berdasarkan pada praktek zuhud sebagai wujud ketataan kepada Allah.[20]

Ajaran tasawuf yang berkembang dimulai masa ke-3 dan ke-4 Hijriah merupakan masa kematangan ilmu tasawuf yang pada mulanya berorietansi pada pembetukan akhlak dalam ajaran zuhud beralih menjadi ajaran konseptual yang terkodifikasi. Para penganut ajaran ini mengemukakan ajarannya dengan tetap berpegang terhadap al-Qur'ān dan sunnah. Aliran ini dianggap berporos pada ajaran *ahl sunnah wa al-Jama'ah*. Sebab itu corak tasawuf ini biasanya disebut tasawuf sunnī. dan juga biasa disebut sebagai tasawuf akhlakī karena ajarannya berkonsentrasi pada pembetukan moralitas agama melalui rangkaian kondisi spritual dan tingkatan spritual *(aḥwāl dan maqamāt)*. Tokoh-tokoh utama ajaran taswuf ini seperti Abu Qāsim al-Junaid al-Bagdadi (297 H), al-Quhsairi (465 H.), al-Harawī dan Abu Hamid al-Ghazali (505 H.).[21]

---

[19]Sahl al-Tustarī, *Tafsir al-Qur'ān al-'aẓīm*, (Dar al-Hiram li al-Turats, 2004), h. 119

[20]Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 251

[21] al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000), Terj. Subkhan Anshari, h. 175

Konsepsi ajaran tasawuf aliran ini kemudian semakin berkembang dengan terbentuknya beragam organisasi tarekat. Ciri khas ajaran tasawuf dalam bentuk tarekat ini dapat dilihat dengan adanya pengajaran teori praktek kehidupan sufistik kepada para murid yang dikemas dalam berbagai aturan prinsip dan sistem khusus yang ditetapkan oleh seoarang guru *(shaikh)*. Tasawuf dalam bentuk organasisasi tarekat juga dapat disebut dengan tasawuf amali̅.[22] Sebab, Para pelaku tasawuf ini melakukan amalan-amalan tertentu yang diajarkan oleh guru dan kemudian diamalkan secara bersama-sama di sebuah tempat yang biasa disebut, *riba̅t*, *zawiyah*, atau *taqi̅yah*. Tasawuf yang telah melembaga ini mempunyai tiga ciri khusus; yakni adanya Shaikh (murshid), murid, dan *Ba'iat*.[23]

Sementara ajaran tasawuf falsafi̅ muncul pada abad ke-6 sampai ke-7 Hijriah dengan bentuk orientasi yang berbeda dengan tasawuf aliran tasawuf sebelumnya. Karakteristik ajaran tasawuf falsafi dibangun atas perpaduan antara intusi para sufi dengan cara pandang rasional mereka, serta identik dengan berbagai terminologi yang dicurigai dipengaruhi oleh berbagai macam unsur fisafat asing seperti filsafat Yunani, Persia, India, dan Kristen. Namun hal itu tidak menghapus kemurnian ajarannya, karena meskipun terilhami dari berbagai macam pemikiran asing, para sufi yang menganut tasawuf ini tetap menjaga kemandirian ajarannya dengan identitas yang melekat pada diri mereka sebagai seorang muslim.[24] Para Tokoh yang terkenal dengan orientasi tasawuf falsafi adalah al-Suhrawardi dengan gagasan *Ḥikmah Ishra̅qiyah* (iluminasi)

---

[22] Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*, (PT. RajaGrafindo Persada: Jakarta, 2016) h. 99

[23] Badriyah Syams, *Wahadat al-Shuhu̅d dalam Ajaran Tasawuf Muslih Ibn 'Abdurrahman*, (Ciputat: Mazhab Ciputat, 2013), h. 26-27

[24] al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, h. 233

(632 H) , Ibnu 'Arabī dengan konsep *Wahdat al-Wujūd* (kesatuan wujud) (628 H) dan Ibn al-Sab'īn dengan konsep ajarannya *Wahdah al-Muṭlaq* (kesatuan mutlak) (669 H).

Kedua corak tasawuf inilah kemudian berpengaruh pada aktifitas penafsiran al-Qur'ān para sufi, yang oleh al-Dhahabī disebutnya sebagai Tafsir *Ishārī* sebagai representasi ajaran tasawuf amalī (praktis) dan Tafsir *Naẓarī* sebagai representasi ajaran tasawuf falsafī (teoritis). Kedua jenis varian corak tafsir sufistik ini masing-masing memiliki karakteristik dalam menafsirkan al-Qur'ān.

1. Tasawuf Naẓarī (Teoritis) / Tasfir Naẓarī

Tafsir naẓarī merupakan salah satu kategori tafsir sufistik yang identik dengan teori-teori filsafat. Target utama tafsir ini mempromosikan teori-teori tasawufnya yang diyakininya. Dalam beberapa kesempatan tafsir naẓarī cenderung menafikan aspek kebahasaan kandungan tekstual ayat al-Qur'ān. Sehingga makna yang disajikan dalam sebuah penafisiran dinilai jauh dari maksud *shara'*.[25]

Seorang tokoh tasawuf fenomenal sekaligus kontroversial bernama Ibnu 'Arabī merupakan ulama yang mengusung jenis tafsir sufi *naẓarī*. Dia dianggap sebagai ulama tafsir *naẓarī* yang menyandarkan beberapa teori-teori tasawufnya seperti dalam karya tafsirnya yang berjudul "Futuhāt al-Makiyah". Dalam menafsirkan al-Qur'ān Ibnu 'Arabī cenderung berfokus pada makna batinnya, sementara makna zahirnya cenderung diabaikan.

al-Dhahabī menyebutkan empat ciri khas yang dapat dijumpai dalam kasus tafsir *naẓarī*. Pertama, penafsirannya sangat bias ajaran filasafat. Seperti ketika menafsirkan QS. Maryam [19]: 57 *"dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi".* Dalam ayat ini Ibnu 'Arabi tidak memahami kata *"makānan"* diartikan sebagai tempat atau tingkatan. Ia

---

[25]Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 261

menafsirkan ayat ini sebagai posisi ruang kosmik yang paling tinggi, yaitu tempat peredaran matahari *"falak al-Shamsu",* yang diaman teradapat tingkatatan ruhaniyah Idris, dan dibawahnya terdapat tujuh bintang. *Kedua,* dalam penafsirannya teradapat bias ideologi ajaran *wahdah al-wujūd*nya. Contohnya seperti ketika menafsirkan QS. Ali imran [3]: 191. Dalam hal ini, Ibnu 'Arabī menyatakan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah batil alias pada hakikatnya tidak berwujud. Oleh karenanya Allah menjadikan segala sesuatu apa yang dibumi ini dengan Asmā'-Nya. Sementara bentuk wujud yang ada pada dunia ini tampak berdasarkan sifat-sifat-Nya. dari sini Ibnu 'Arabī menegaskan *tanzīḥ* (suci) Allah dari segala sesuatu. *Ketiga,* mencoba menggambarkan hal-hal yang ghaib dengan uraian pernyataan dalam bentuk nyata. *Keempat*, karakteristik dari tafsir *naẓari* yang terakhir adalah tidak memperhatikan aspek bahasa ayat dan hanya menafsirkan apa yang sesuai dengan hati dan jiwa mufassir.[26]

2. Tasawuf Amali (Praktis) / Tafsir Ishārī

Husein al-Dhahabī menyebut tafsir *Ishārī* juga dapat disebut Tafsir al-*fayḍi*, yaitu sebuah tafsir yang menakwilkan makna al-Qur'ān yang bertolak belakang dengan zahirnya, akan tetapi dapat juga mengkompromikan keduannya. Para sufi selaku mufassir memperoleh makna al-Qur'ān berdasarkan isyarat yang tersirat berkat laku spritualnya *(sulūk).*[27] Khalid Abd Rahman memahami tafsir Isharī merupakan ciri khas penafsiran para sufi dalam menangkap isyarat tersembunyi *(isharī al-khufyā)* yang hanya dipahami oleh orang-orang yang memiliki kecapakan khusus dalam membaca al-Qur'ān berkat ketakwaannya.[28]

---

[26]Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 252-256

[27]Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 261

[28]Khalid Abd. Rahman, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, (Dar al-Niafā'is, 1987), h. 206

Berbeda dengan Tafsir *naẓari*, secara operasional tafsir *Ishāri* tidak didasari pada pengetahuan sebelumnya, sehingga dalam makna yang disajikan jauh dari teori-teori filsafat. Makna yang diproyeksikan oleh para sufi dalam tafsir *ishāri* hadir berkat ketulusan sang sufi yang telah mencapai derajat tertentu sehingga tersingkap baginya isyarat dan simbol al-Qu'rān. Makna yang diperoleh diyakini bersumber langsung dari Allah, yang disebut sebagai pengetahuan suci *(ma'rifah al-subḥāniyah).*[29]

Salah satu mufassir yang dianggap kompeten dalam kategori tafsir Ishari[30] adalah al-Nasaiburi dengan karya Tafsir "Garā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān". Sebagai contoh penafsiran isharinya terhadap QS. al-Baqarah [2] : 67-74 sebagai berikut :

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾

Artinya :

dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina." mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan Kami buah ejekan? Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil".

Menurut al-Nasaiburi isyarat ayat ini sebagai perintah untu menyembelih nafsu kebinatangan yang terdapat dalam

---

[29]Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 261

[30]Al-Zarqani, *Manāḥil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II, (Dār al-Kutub al-'Arabi, tth.), h. 69

diri manusia. Hal itu bertujuan untuk menghidupkan ruh hati *(al-Qalb al-ruḥāni)*. Perintah inilah merupakan yang menurutnya sebagai jihad besar *(al-Jihad al-Akbar)*.[31]

Menurutnya, cara terbaik untuk menyembelih nafsu kebintangan itu dengan menggunakan pedang kejujuran. Sementara waktu terbaiknya merujuk pada kalimat "*lā fāriḍun*" yakni tidak pada usia senja, sebab pada masa tua badannya telah lemah dalam menjalaknakan akatifitas sufi dalam menempuh perjalan spritual sufi *(sulūk al-ṭariq)*. Lalu kalimat "*wa lā bikr*" yang berarti tidak juga pada usia sangat muda. Sebab terkadang pada usia muda masih sering terpesona dengan hawa nafsunya. Oleh karena itu waktu terbaiknya adalah pertengahan antara masa muda dan tua "*'awānun baina dhālik*". Menurut al-Nasaiburi, waktu pertengahan itu adalah 40 Tahun hal sesuai dengan yang tertera pada QS. al-Ahqāf [46] : 15 "*hattā idhā balaga ashuddahu wa balaga arba'ina sanah*" yang artinya "sehingga apabila Dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun "[32]

Dari uraian di atas, dapat dilihat karakteristik penafsiran *Ishāri* al-Nasaiburi yang mencoba menafsirkan dengan ungkapan-ungkapan alegoris (kiasan) melalui *takwil*, yaitu penarikan makna zahir ayat kepada makna yang tersembunyi dibalik ayat. Abu Ṭalib al-Tsa'labi mengemukakan bahwa takwil merupakan bentuk intensif dari tafsir. Dalam hal ini, takwil menurutnya merupakan penafsiran batin dan bersifat sangat mendalam yang tujuannya untuk mengungkapkan hakikat yang dimaksud ayat. Untuk mendapati hakikat makna yang tersembunyi dari ayat al-Qur'ān, menurut al-Baghawi dan al-Kawashi penarikan makna harus selalu sesuai dengan konteks ayat yakni sesuai dengan

---

[31] Al-Zarqani, *Manāḥil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II, h. 70

[32] Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qurān*, Jilid II, h. 70

pengertiaan bahasanya dan yang paling penting tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadits.[33]

Namun demikian, cara kerja penafiran para sufi melalui takwil seperti yang dikemukakan di atas tidak semua yang menyetujuinya. Para ulama yang tidak menolak, seperti Ibnu Ṣalāh, didasari pandangan *stereotype* terhadap kaum sufi yang dinilai berafiliasi dengan kalangan *baṭiniyah*. Sementara yang menyetujui, seperti Ibnu 'Athaillah, mengatakan pada dasarnya penafsiran kelompok sufi bukan semata pengalihan makna zahir. Tetapi makna zahirnya tetap dipahami sesuai dengan konteks bahasanya. Makna tersebut diyakini memiliki kandungan batin, yang dapat dipahami oleh orang yang telah dibukakan hatinya.[34] Menyikapi perdebatan mengenai status penafsiran para sufi inilah kemudian mendorong para ulama untuk menetapkan beberapa kulifikasi mufassir dan berbagai kriteria tertentu terhadap penafsiran para sufi agar dapat diterima.[35]

C. Paradigma Tafsir Sufistik

1. Takwil *Shi'ah Bāṭiniyah*

Perkembangan ilmu tafsir dibarengi dengan berkembangnya ilmu pengetahuan. Hal itu kemudian mendorong para ulama dari generasi terdahulu hinga sekarang berusaha untuk memahami kandungan al-Qur'ān dalam berbagai sudut pandang seperti sastra, fiqih, kalam, filosofis, pendidikan dan sufi dan lain sebagainya. Tafsir al-Qur'ān dari sudut pandang sufi merupakan khazanah kekayaan intelektual Islam yang paling unik dibanding dengan tinjauan lainnya. Tafsir sufi mengkaji ayat-ayat al-Qur'ān dari sudut pandang

---

[33] Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyuṭī, *al-itqān fi 'Ulūm al-Qurān*, Jilid 4, h. 238-239

[34] Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyuṭī, *al-itqān fi 'Ulūm al-Qurān*, Jilid 4, h. 274, 277

[35] Berbagai persyaratan ini dapat dilihat pada Sub Bab II. Lihat juga Husein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 279.

mistik, yang bersifat batiniah dan sulit dipahami oleh rasio dan logika.[36] Oleh sebab itu diskursus tentang tafsir sufi merupakan topik kontroversial dalam khazanah studi ilmu al-Qur'ān. eksistensi tafsir sufi telah membuat para ulama terbagi menjadi dua kubu, ada yang menerima dan menolak.

Penolakan terhadap tafsir sufi ini seringkali diwarnai dengan sentimen sektarian dalam Islam. Dalam hal ini, tafsir sufi sering kali disamakan dengan kalangan syiah *baṭiniyah*.[37] aliran *Baṭiniyah*[38] —sesuai dengan namanya— memandang al-Qur'ān memuat kandungan makna batin. Namun itu hanya dapat dipahami oleh para imam *ma'shūm*.[39] Makna batin demikian tidak lain adalah rumus-rumus dan isyarat yang terkandung dalam al-Qur'ān, yang hanya dapat

---

[36]Iskandar, Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj Al Muslimin dan Tafsir Al-Iklik Karya KH. Misbah Musthofa, *Fenomena*, Volume 7, No. 2, 2015, h. 196

[37] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: elSaq, 2006), Terj. M. Alaika Salamullah dkk, h. 306

[38] secara historis aliran batiniyah lahir dari agama Majusi.Para penganut aliran batiniyah juga telah melakukan ta'wil pada beberapa bagian al-Quran berdasarkan tujuan mereka. Propoganda yang dilakukan aliran batiniyah dianggap telah merusak aqidah dan syari'at umat Islam karena telah megesampingkan aspek zahir ayat al-Quran. Pada perkembangannya, aliran ini kemudian masuk pada salah satu sekte syiah, Isma'iliyah. Nama isma'iliyah dinisbahkan kepada Isma'il bin Ja'far as-Shadiq. Sekte ini berkembang pada zaman khalifah Ma'mun. Aliran ini didirikan oleh Abdullah Ibn Maimun al-Qadddah yang merupakan *guru* Ja'far Muhammad as-Shadiq dan Muhammad Ibnu Husain al-Ma'ruf atau dikenal dengan Zaizan. Lihat Husein al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, tth) Jilid II, h.174. sementara Abdurahman Ibnu al-Jazi mengaitkan aliran batiniyah dengan beberapa sekte seperti; Ismailiyah, Qaramitha, Khurmiyah, dan al-Rafidha. LihatAbdurahman Ibnu al-Jazi,*Talbis Iblīs* , (Beirut : Dar al-Qalam), h.99

[39] Ahmad Khatib, *al-Harakāt al-Batiniyah fi ā'lami al-Islāmī* : *'Aqidatuha wa Hukmu al-Islām Fīha*, (al-Riyad: Maktabah al-aqshā), h. 130

dipahami oleh orang-orang khusus.[40] Dalam pandangan mereka para imam adalah perwakilan Allah yang layak menyingkap ilmu-ilmu batin yang terkandung dalam al-Qur'ān dan Hadits.[41]

Tidak dapat dipungkiri dalam lintasan sejarah pertautan antara syiah dan sufisme telah terjadi, sehingga keduanya memiliki aspek ajaran esensial yang begitu mirip.[42]

---

[40]Abdurahman Abdul Khalik, *Al-Fikr al-Sufiyah fi Dau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Kuwait: Maktabah Ibnu Taimiyah), h.397

[41]Kamil Mustafa Al-Shaibi, *al-Silah baina tasawuf wa tashayyu'*, (Mesir : Dar al-Ma'arif h. 412

[42]Kamil Mustafa al-Shaibi dalam tinjauan historinya menyebutkan beberapa relasi antara sufisme dan syiah yang dapat diidentifkasi melalui empat unsur, yaitu: (1) Sufisme dan kewalian (*Wilāyah*), terkait hal ini antara syiah dan sufisme memiliki kemiripan cara pandang bahwa di dunia ini telah diutus seorang wakil Tuhan. *Wilāyah* merupakan kredo doktrin spirtual tertinggi syiah yang meyakini Ali Bin Abi Thalib adalah wakil tuhan di bumi ini (*Waliyuallah*). Dalam hal ini para sufi mengklaim memiliki relasi erat dengan keturunan *Ahl al-Bayt* atau sangat mengagung-agungkan Ali bin Abi Thalib. Beberapa sufi tersebut adalah Ma'ruf Al-Kharki, Dzun al-Misri, Abu Mansur al-Hallaj, dan Ibn'Arabi. *Wilāyah* juga dapat dipahami dengan tradisi *imāmah.* Terkait ini mereka menganggap bahwa dalam kehidupan di dunia tidak berarti tanpa seorang imam. Sementara dalam tradisi tasawuf mengklaim tidak ada waktu yang baik tanpa didampingi oleh orang-orang suci yakni para guru atau *shaikh* (*awliyā'). (2) imāmah* dan guru spritual (*shaikh* sufi). antara seorang imam dalam syiah dan syekh dalam tasawuf memiliki beberapa kesamaan esensi dan hak-hak istimewa dalam beberapa hal:, seperti sama-sama memegang otoritas dalam penafsiran al-Qur'ān, ini karena mereka mengklaim sebagai orang-orang yang terpilih oleh Tuhan yang dapat menyingkap ilmu-ilmu batin yang terkandung dalam al-Qur'ān dan Hadits. keduanya juga dipandang terhindar dari dosa atau biasa disebut (*ma'ṣūm*). namun adapula yang memandang para wali dalam tasawuf hanyalah manusia biasa yang kemungkinan bisa lupa dan melakukan kesalahan. selain itu, dalam tradisi sufi dan syiah juga memiliki kesamaan nasib hingga menyebabkan

Bahkan diduga penafsiran esoterik sufi terinspirasi dari penafsiran esoterik di kalangan syiah, meskipun kaum syiah sendiri juga banyak terinspirasi dari filosof Yunani

---

kematian dan dianggap mati *shāhid* seperti kematian Husein pada Syiah dan dibunuhnya beberapa seorang sufi seperti˙ Abu Manshur al-Hallāj dan Suhrawardi al-Maqtūl. terkait hal ini, baik syiah dan sufi meyakini bahwa nabi Muhammad saw. akan membela mereka nanti pada hari pembalasan. Memang dalam catatan sejarah akibat persoalan politik para sufi ditindas dan dicampakkan hingga nasibnya berakhir dengan hukum mati. hal ini kemudian mereka menerapkan doktrin *taqiyah* (menyembunyikan sesuatu apa yang tidak sesuai dengan isi hatinya). Praktek *taqiyah* bertujuan untuk menghindari perselisihan yang mengakibatkan pertumpahan darah. Doktrin *taqiyah* inilah kemudian diadopsi oleh syiah (3) Hubungan Sistem Organisasi dan Tradisi Sufisme dengan Syiah. Isitilah ini biasanya dikenal dengan *khirqah* yang berarti pakaian, ini merupakan salah satu tradisi simbolik dalam ajaran tasawuf sebagai bentuk tersambungnya persanadan dalam organisasi tarekat. Hal ini menurut al-Shaibī mirip dengan paham yang tumbuh dari syiah, jika para sufi memperoleh warisan ilmu kebatinan dari *shaikh* maka syiah meyakini mata rantai ilmu tersebut langsung tersambung kepada imam Ali dan terakhir kepada Rasulullah. Dalam satu riwayat disebutkan bahwa Nabi memakaikan satu pakaian kepada 'Ali kemudian 'Ali memakaikan pakaian ini kepada al-Hasan al-Bashrī. Dan para sufi selanjutnya juga mengklaim menerimanya. (4). Pandangan Spritual Sufi tentang Dunia. ini terkait dengan paham penciptaan manusia pertama, Adam dari citra Tuhan. Paham ini mulai diadopsi dari priode sufi klasik hingga sufi akhir seperti Ibnu 'Arabī, sebagaimana ia mengatakan bahwa cahaya Ali sepadan dengan "Nur Muhammad" konsep ini kemudian diadopsi oleh Ibrahim al-Dasuqī dan Jaluluddin al-Rumī. Konsep tentang "Nur Muhammad" hal ini juga persis dengan paham syiah, yang mana mereka meyakini dunia ini tercipta dari cahaya para *Ahl–al Bait* (Cahaya Nabi Muhammad, Ali, Fatimah, Hasan dan Husein). Lihat lebih lanjut Kamil Mustafa Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism* (England : Great Britain, 1991), h. 59-77

sebelumnya.[43] Terkait hal ini, Sayyed Hossein Nasr, seorang cendekiawan Syiah mengafirmasi relasi erat antara syiah dan sufisme yang memiliki asal usul dan sumber yang sama-sama mengapresiasi dimensi esoterik Islam. Secara historis keduanya pernah saling berinterakasi dan mempengaruhi satu satu sama lain, khususnya dimensi *'irfānī* yang menjadi karaktersitik doktrin syiah.[44] Dari sinilah antara tafsir baṭinī dan tafsir ishārī terlihat memiliki kesamaan. Persamaanya, keduanya sama-sama mengusung spirit dari makna esoterik atau batin al-Qur'ān . Hanya saja perbedaanya terletak pada metodologi dan ideologinya. Jika tafsir ishārī menerapkan makna lahiriah ayat dan batin sekaligus, maka tafsir ḅatinī hanya terfokus pada penarapan makna batin disertai dengan tendensi ideologinya, dan dibangun atas keyakinan terhadap otoritas penafsiran mutlak dipegang oleh para imam ma'ṣūm.

Untuk memudahkan dalam membedakan antara keduanya, Ibnu Taimiyah membagi Bāṭiniyah menjadi dua macam; *pertama,* ḅaṭiniyah dalam arti luas dan bāṭiniyah dalam arti sempit. Dalam arti luas batiniyah ini termasuk para sufi yang menempuh metode pendekatan batin dalam memahami al-Qur'ān dengan tetap mengapresiasi dimensi zahir dan aspek syari'atnya. Sementara yang kedua yang dinisbahkan kepada aliran yang fanatik terhadap kelompoknya. Dalam memahami al-Qur'ān, mereka ini menyalahi dimensi zahirnya. meskipun berpedoman pada dalil,

---

[43]Sopian Hadi, Perpektif Tasawuf: Menyoal Makna Esoterik Kata Hikmah dalam al-Quran, *Jurnal al-Burhan*, No. 1 vol. 1 November 2014, h.143

[44]Sayyed Hossein Nasr, Shi'sm and Sufism : Their Relationship in Essence and History*, Journal Religous Studies*, Vol. 6, No. 3, September 1970, h. 145

kelompok ini dinilai telah menyimpang karena menafsirkan al-Qur'ān dengan hawa nafsunya.[45]

Dalam aplikasi penafsiran al-Qur'ān aliran ḅātiniyah memang kerap kali mengungkapkan makna yang sama sekali tidak memiliki kaitan dengan makna zahirnya. Misalnya seperti penafsiran salah satu seorang qadī pada era dinasti Fatimiyah bernama Nu'mān Ibn Muhammad al-Tamimī terhadap QS. al-Nahl [16]: 80 :

وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتًا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ٨٠

Artinya:

dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan Dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan (membawa)nya di waktu kamu berjalan dan waktu kamu bermukim dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu onta dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu).

al-Tamimī menafsirkan kata *buyūt* (rumah-rumah) sebagai wali-wali Allah yakni para imam, kata *sakan* (tempat tinggal) sebagai ilmu para wali Allah (imam) yang membuat hati kaum mukmin menjadi tenang yakni ilmu takwil. Kata

---

[45] Muhammad al-Said al-Jalainad, al-*Imām Ibnu Taimiyah wa Mauqifuhu min Qadiyati al-Ta'wīl*, (al-Qahirah: al-Hay'ah al-'Amah li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriyah, 1972), h. 287

julūd (kulit), *aswāf* (bulu domba), *awbār* (bulu unta) dan *ash'ār* (bulu kambing) ditafsirkan sebagai pemahaman secara lahiriyah berupa kewajiban-kewajiban agama yang dilakukan secara terus menurut oleh umat manusia sampai ajal menjemput.[46]

Contoh lainnya pada QS. al-Tin [95], makna al-Tīn (buah Tin) ditafsiri sebagai Rasulullah, *al-zaitun* (buah zaitun) ditafsirkan sebagai Ali bin Abi Thalib, *wa turisinīn* (bukit Sina'i) dimaknai Hasan. *wa haza balad al-amīn* (demi kota Mekkah yang aman) yakni Husain. Selain itu, pada QS. al-Rahman [55]:19 dan *"maraja al-bahraini yaltaqiyān*" (Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu)yang mereka maksud adalah pertemuan jodoh antara Ali dan Fatimah. Kalimat "*lu'lu wa al-marjān"* (mutiara dan marjan) dipahami sebagai Hasan dan Husain.[47]

Lebih jauh lagi dapat juga dilihat pada penafsiran QS. al-Lahab [111]:1 *Tabbat yadā abī lahabi wa tabba* (binasalah kedua tangan Abu Lahab dan Sesungguhnya Dia akan binasa) diterjemahkan bahwa yang celaka termasuk Abu Bakar as-Siddhiq. Pada QS. al-Baqarah [2]:67 "*inna Allah ya'murukum an tazbahū al-baqarah"* (Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina) yang dimaksud aliran batiniyah terhadap ayat ini adalah bahwa hendak disembelih atas perintah Allah yakni 'Aisyah. Pada QS. al-Taubah [9]:12 *"wa qātilū aimmat al-kufri* "(Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir)yang dimaksud pemimpin kafir adalah Ṭalhah dan Zubair.[48]

---

[46]Lihat Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (al-Qahirah: Jami'ah al-Azhar al-Sharif, 1980), Jilid II, 136-137

[47]Abdurahman Abdul Khalik, *Al-Fikr al-Sufiyah fi Dau'i al-Kitab wa al-Sunnah*, ttt, h. 397

[48]'Imad Ya'qub, *al-Dakhīl fī tafsīr ushūluhu wa dowābituhu*, (Jamiah al-Quds t.th.) h. 122. Mengenai surah al-Taubah di atas dapat dipahami melalui catatan hitam sejarah Islam, akibat gejolak politik Islam

Melihat contoh penafsiran di atas maka tidak heran jika aliran batininiyah ditentang dan digugat. hal ini terlihat jelas bagaimana mereka menyandarkan makna al-Qur'ān terhadap ideologinya. Dalam konteks ini, Al-Nasafī mengungkapkan tindakan seperti ini dianggap sebagai kekufuran karena telah menyimpang (*ilhād*). Senada dengan al-Nasafi, al-Taftazanī juga menolak dengan tegas penafsiran aliran batiniyah yang mengabaikan aspek zahir ayat dan menafikan nilai syari'atnya. Namun menurutnya perlu diingat bahwa *naṣ* zahir al-Qur'ān memang memiliki isyarat tersembunyi yang mungkin saja dapat tersingkap oleh para ahli hakikat karena kesalehan dan kesempurnaan iman.[49] Maka dari itu antara tafsir sufi dan tafsir bāṭiniyah amatlah berbeda. Pola penafsiran tasir sufi yang diterapkan oleh para ahli hakikat senantiasa berpegang teguh pada makna zahirnya sehingga tidak mungkin melupakan nilai syari'atnya.

2. Signifikansi Spritual al-Qur'ān

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, bahwa dalam diskursus kajian al-Qur'ān tafsir sufi sering kali disalah pahami. Kesalahan besar dalam memahami tafsir sufi adalah ketika pandangan terjebak dalam menyamakan tafsir jenis sufistik dengan tafsir batininyah. Padahal antara keduanya memiliki perbedaan, meskipun dalam beberapa hal keduanya juga memiliki persamaan, yaitu memiliki spirit untuk menjelaskan makna batin al-Qur'ān. Namun bedanya tafsir sufi khususnya dalam kasus tafsir ishārī sama sekali tidak melupakan dimensi zahir ayat. Kalangan sufi bependapat

---

terpecah sehingga memicu terjadinya perang saudara. 'Aisyah bersama sekutunya Thalhah dan Zubair menyerang Ali bin Abi Thalib karena tidak menghukum para pembunuh Ustman. Inilah kemudian menjadi cikal bakal terpecahnya Islam menjadi termasuk munculnya sekte Syiah sebagai pendukung Ali bin Abi Thalib. Lihat lebih lanjut, Karen Armstrong, *Islam : A Short History,* (New York : Random House, 2002) h. 33-37

[49] Ali Al-Shabunī, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qurān*, , h.118

bahwa di balik kata-kata al-Qur'ān terdapat makna yang mendalam dan sangat halus. Hal tersebut didasari pada pandangan mereka yang meyakini hakikat al-Qur'ān tidak terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah semata, tetapi tersirat pula makna batin yang lebih penting.[50]

Imam al-Ghazali menyatakan meskipun ayat al-Qur'ān memiliki makna batin (esoterik) makna lahir (esksoterik), akan tetapi tidak pernah saling bertentangan. Kombinasi keduanya merupakan penyempurnaan dan pencapaian makna terdalam *(lubāb)* dari aspek lahiriahnya.[51] Namun, sebelum menyingkap apa yang tersembunyi dari makna batin seorang terlebih dahulu harus mendalami tafsir eksoterisnya. Imam Ghazali mengemukakan perumpamaan orang-orang orang yang mengklaim telah memahami rahasia-rahasia al-Qur'ān *(asrār al-Qur'ān)* tanpa pernah menguasai tafsir lahiriah, adalah seperti orang yang mengklaim telah mencapai ruang inti rumah *(sadr al-Bait)* tanpa pernah melewati pintunya, atau seperti yang mengklaim telah memahami maksud orang-orang Turki dari perkataan mereka tanpa memahami bahasa Turki. Tafsir lahiriyah seperti belajar bahasa sangat dibutuhkan untuk memahami al-Qur'ān.[52]

Analogi yang dikemukakan oleh imam al-Ghazali di atas secara tidak langsung menegaskan bahwa pemahaman zahir ayat merupakan persayaratan utama yang mesti diperhatikan bagi setiap orang yang akan mendalami pemahaman batin al-Qur'ān. Penguasaan dan pemahamaan

---

[50]Nasaruddin Umar, Konstruksi Takwil Dalam Tafsir Sufi dan Syiah, *Jurnal Studi Qurān*, Volume II, No. 1, 2007 h. 42

[51]Nicholas Heer, *Tafsir Esoteris al-Quran Abu Hamid al-Ghazali* dalam Leonard Lewishon dkk,Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik hingga Rumi (700-1300), (Yogyakarta:Pustaka Sufi, 2002), Terj. Gafna Raizha Wahyudi, h. 301

[52]Nicholas Heer, *Tafsir Esoteris al-Quran Abu Hamid al-Ghazali, h. 302.* Lihat juga

makna zahir adalah hal urgen yang tidak bisa diabaikan sama sekali guna memperoleh pengetahuan makna-makna tersembunyi yang lebih dalam lagi.

Pada dasarnya tujuan penafsiran sufi merupakan upaya mengungkapkan kembali makna spritual al-Qur'ān *(bātin al-Qur'ān)* atau dengan kata lain, menerangkan kembali makna spritual teks dengan cara baru, dengan menyingkap ungkapan-ungkapan simbolisnya.[53]Henry Corbin mengafirmasi ciri khas interpretasi yang dilakukan para pengusung pemahaman esoteris, yang dilakukan oleh sekte syiah dan juga para sufi adalah pemahaman simbolis. [54] Makna simbolik tersebut merupakan hasil dari pengalaman seorang hamba usai berinterkasi dengan dunia internal spiritual mereka. Penggunaan simbolisme ini dapat dikatakan sebagai media seorang sufi untuk menggambarkan keadaan realitas dan keadaan spritualnya agar mudah dipahami oleh setiap orang.[55] Sebab hasil pemikiran sufi ketika membaca dan "mentadaburi

---

[53]Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, (Jakarta: Sadra Prees, 2014), h.161

[54] Henry Corbin, *Creative Imagination in Sufism Ibn 'Arabi*, (London & New York: Routledge, 2008) 26-27

[55]Salah satu ciri khas sufi yaitu penggunaan kata simbolis ketika menerangkan hakikat ajaran tasawuf. Menurut al-Qushairi, penggunaan istilah simbolis ini untuk mempermudah pemahaman bagi orang yang dituju atau mempermudah mengunggkapkan arti yang dituju. Pasalnya arti yang ada dalam ungkapan para sufi cenderung nyeleneh sehingga mendatangkan tuduhan-tuduhan bagi orang selain para sufi dan tidak memahaminya. Oleh karena itu para sufi makna tersebut pada hakikatnya menyembunyikan rahasia-rahasia mereka agar tidak disalahartikan.Singkatnya simbol ini adalah sebuah pemahaman batin yang tersembunyi dibalik perkataan zahir, yang hanya bisa diketahui oleh ahlinya saja.dalam hal ini, yakni para sufi. Lihat Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, Terj.Subkhan Anshori, h. 159-160

al-Qur'ān" amat sulit untuk dipahami, karena sifatnya yang diyakini bersumber langsung dari Tuhan *(transcendental).*[56]

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, bahwa signifikansi spritual yang dihasilkan oleh tafsir sufi tidak merubah sistem tatanan interpretasi literal.[57] Dengan kata lain, setiap penafsirannya sufi telah memahami makna eksoterik terlebih dahulu sebelum mencapai makna esoteriknya.

Secara kebahasaan, spritual diartikan sebagai segala aspek yang berkenaan dengan jiwa, semangat, dan keagamaan seorang. Spritual merupakan dimensi batin atau jiwa agama dalam kehidupan manusia, meliputi kualitas iman, kualitas jiwa, kualitas mental, kualitas kecerdasaan emosi, dan kualitas kecerdasaan spritual yang besumber dari keyakinan agama seorang muslim.[58] Spritual adalah suatu hal yang berlawanan dengan sifat material. Eksistensi spritual mencakup pengertian

---

[56]Hossein Nasr menyatakan sufi tidak mendapatkan pengetahuan mereka berdasarkan atas bacaannya terhadap teori atau pemikiran sebelumnya, melainkan menerima pegetahuan langsung secara iluminatif dari Tuhan ke dalam hatinya. Akan tetapi, pengalaman spiritual tersebut memerlukan interpretasi, pemahaman, dan pembetukan sebelum menjadi pengetahuan atau teori. Maka dari itu para sufi memerlukan simbol, teori, paradigma, pegetahuan, dan dalam konteks ini kita dapat melakukan pelacakan atas sandaran teori atau ibarat-ibara yang digunakan. Artinya, apa yang disebut sumber-sumber pengetahuan tasawuf sesungguhnya adalah dalam kontesk ini, yaitu sandaran teori atau paradigma yang digunakan untuk menjelaskan pengalaman spiritual sang sufi, bukan sumber pengetahuan yang sesungguhnya dalam makna yang biasa dipahami. Lihat Khudori Soleh, *Wahdat al-Wujud: Pemikiran Ibnu 'Arabi (1165-1240 M)*dalam *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h.202

[57]Sansan Ziaul Haq, *Eksoterisme Tafsir Ishārī: Studi atas Metode interpretasi al-Jilānī*, Tesis Sps UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016, h. 235

[58] Marwati Biswan, *Spritualitas Agama: Kesejatian di Tengah Keterbatasan Fisik* (Bandung: Pustaka Aura Semesta,2013), h. 25

suatau yang gaib dan tidak nyata, atau segala sesuatu yang berkenaan dengan jiwa manusia.[59]

Adapun yang dimaksud dengan signifikansi spritual al-Qur'ān adalah paradigma sufistik atau cara pandang para sufi dalam memahami segala realitas dunia ini bukan pada sisi materialnya melainkan sebuah postulasi entitas Tuhan. Signifikansi penafsiran spritual tersebut merupakan ciri khas para sufi dalam memandang segala sesuatu selain Allah sebagai tanda-tanda keberadaan-Nya. Tanda-tanda yang demikian menjadi inspirasi para bagi para sufi, sekaligus sebagai sarana untuk menghayati dan mendekati-Nya. Meminjam istiliah Samsul Hady, paradigma ini sebagai cara pandang sufistik yang banyak menaruh perhatian terhadap kosmologi Islam atau dapat pula dikatakan kosmologi spritual Islam.[60]

Dalam aplikasi penafsirannya, fenomena alam semesta yang digambarkan di dalam al-Qur'ān tidak hanya dipahami dalam sebuah deskripsi tentang apa yang terlihat dalam kerangka makrokosmos yang menandai keteraturan sistem yang ditunjukkan oleh perjalanan kosmik benda-benda langit di dalam sistem tata surya, termasuk bumi di dalamnya, tetapi sejalan dengan konsern utama penafsiran sufi untuk mengurai esensi spiritual al-Qur'ān. Dalam konteks ini, para sufi berupaya menggali makna simbolik sebagai aspek kejiwaan di dalam diri manusia sendiri. Ini dilakukan dengan cara menarik analogi elemen-elemen makrokosmos sebagai dasar ontologis sebagai simbol bagi kenyataan psikologis manusia. Ini bertujuan sebagaimana konsern utama ajaran tasawuf adalah terbentuknya ajaran moral yang didasarkan kepada al-Qur'ān

---

[59]Samsul Hady, *Islam Spritual: Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, (Malang: UIN Malang Press: 2007),h. 12

[60]Samsul Hady, *Islam Spritual: Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, h.13

sebagai panduan bagi upaya penyucian diri dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah.[61]

Istilah penarikan signifikasnsi moral spritual al-Qur'ān melalui takwil atau interpretasi simbolik ini pertama kali dikemukakan oleh sufi klasik Abdullah Sahl Al-Tustari dalam karya tafsirnya yang berjudul "Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓim".[62] Dalam membangun teorinya tersebut bertolak pada pembagian ayat-ayat al-Qur'ān oleh Ja'far al-Ṣadiq. Tingkatan makna al-Qur'ān itu: *Pertama*, Ayat-ayat Ibarat *('Ibarat),* yaitu ayat yang jelas maksudnya yang dapat ditafsirkan secara *ḥarfiyah*. *Kedua*, ayat-ayat isyarat *(ishārah)*, makna yang cukup dalam dan tidak mudah ditafsirkan oleh pembaca awam kecuali oleh mereka yang memiliki pengetahuan agama. Ayat ini dapat ditafsirkan melalui pemikiran yang mendalam. *Ketiga*, ayat-ayat halus *(laṭa'if)* yang hanya dipahami oleh para wali, yaitu mereka yang telah mencapai makrifat. *Keempat*, ayat-ayat *haqā'iq*, yang maknanya hanya diketahui para nabi.[63]

Salah satu contoh penafsiran sufistik dengan menggali makna spritual al-Qur'ān, seperti pada surah al-Zumar (39) : 63 :

---

[61]M. Anwar Syarifuddin, Memaknai Alan Semesta: Simbolisasi Kosmik Dalam Ontologi Mistik Shal Bin Abd Allah Al-Tustari, *Dokumen*[*Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*], diakses pada Sabtu 12-Juni-2016, Pukul 13:07, h. 2

[62] Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad bin Abdullah al-Tustari seorang sufi kelahiran Persia, wafat di Basra pada 896 .Tafsir yang ditulisnya Qur'an al-Azīm merupakan tafsir tertua dalam tradisi penafsiran al-Qurān dengan pendekatan sufistik. Tafsir ini merupakan tafsir sufi yang komprehensif pada masanya dan banyak menginpirasi para sufi selanjutnya seperti al-Sulami dalam menulis karya tafsirnya, *Haqā'iq al-Tafsir*. Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, (London and New York: Routledge, 2006), h. 68, Lihat juga Umar Abidin, Ta'wil Terhadap Ayat Al-Qur'an Menurut Al-Tustari, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits,* h.365

[63] Abdul Hadi WM, *Hermeneutika Estetika dan Religiusitas*, (Depok: Matahari, 2004), h.64

لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ٦٣

Artinya:

kepunyaan-Nyalah kunci-kunci (perbendaharaan) langit dan bumi. dan orang-orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah, mereka Itulah orang-orang yang merugi

Dalam menjelaskan ayat ini Tustari menarik analogi kata "kunci" sebagai milik Allah untuk membuka hati manusia siapa saja yang dikehendakinya berdasarkan ketaatan, pengabdian serta keikhlasan kepada-Nya dan menutupnya bagi siapa yang dikehendakinya.[64] Simbolisasi makna bumi sebagai hati dapat juga dilihat dari penafsiran terhadap surah al-Zumar (39) : 69 :

وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا..... ٦٩

Artinya:

dan terang benderanglah bumi (padang Mahsyar) dengan cahaya (keadilan) Tuhannya;

Dalam setiap penafsiranya, al-Tustarī tidak menjelaskan makna zahirnya, akan tetapi makna batin yang dikemukakan oleh Tustarī tidak melenceng dari ajaran Islam, pun demikian maknanya dapat dikatakan mudah dipahami bagi orang-orang awam. al-Tustarī dalam menjelsakan ayat tersebut menyatakan bahwa hati orang-orang mukmin pada

[64]Sahl al-Tustari, *Tafsir al-Quran al-'Adhīm*, (Dar al-Hiram li al-Turats, 2004), h. 235

hari kiamat akan menjadi terang dengan tauhid kepada Tuhannya dan ketaatan terhadap sunnah nabinya.[65]

Dalam menempuh penafsirannya Sahl al-Tustarī terbilang konsisten mendeskripsikan fenomena kosmik sebagai bagian internal jiwa manusia. Meskipun tidak menafsirkan ayat secara keseluruhan, akan tetapi dimensi esoterik penafsiran Sahl al-Tustarī begitu terlihat jelas.

Jika ditinjau secara metodologis, cara yang ditempuh al-Tustari dalam menggali signifikansi spritual al-Qur'ān tercermin dari penafsiran langsung atau dari penafsiran tekstualnya dan makna figuratif yang dihasilkan melalui analogi terhadap makna literal yang ditunjuk.[66]Dalam artian al-Tustarī sebelum memahami makna simbolik tersebut terlebih dahulu mengedepankan pemahaman terhadap kandungan tekstualnya. Namun hanya saja manakala makna tekstualnya telah hadir sebagai signifikansi moral atau spritual al-Qur'ān maka cukup hanya penafsiran tekstualnya saja. Makna simbolik baru akan ditempuh ketika makna literal ditunjuk tidak dapat mengunggkapkan signifikansi moral yang dikandung melalui cara analogi berdasarkan argumen tertentu. Baik *naqlī* maupun *ijtihadī*. Oleh karenanya cara yang kedua ini dapat dikatakan sebagai takwil.[67]

Dalam konteks ini, menurut Anwar Syarifuddin pemahaman yang dihasilkan oleh para sufi melalui simbolisasi makna tidak semata-mata bersifat *fayḍī*, atau makna figuratif tersebut bukanlah dari limpahan yang diberikan langsung oleh tuhan melainkan telah menempuh proses *ijtihād* dan tentu saja

[65]Sahl al-Tustari, *Tafsir al-Quran al-'Adhīm*, h. 235

[66]M. Anwar Syarifuddin, Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl Al-Tustari, *Jurnal Studi Qurān*, Volume II, No. 1, 2007, h.148

[67]M. Anwar Syarifuddin, Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl Al-Tustari, h. 148

melibatkan akal seorang mufassir.[68]Namun perlu ditegaskan kembali bahwa makna figuratif yang dihasilkan melalui penafsiran simbolik tersebut tidaklah bertendensi apapun, apalagi makna yang diproduksi untuk mendukung ideologi tertentu. Ini tidak lain sebagai usaha para sufi untuk mengunggkapkan nilai spritualitas al-Qur'ān agar tidak hanya dipandang pada kerangka legal formal ayat. Kehadiran tafsir sufi berusaha melampaui tafsir lainnya yang hanya berkutat pada penafsiran kandungan lahiriyah al-Qur'ān, seperti tafsir fiqih yang hanya membatasi pemahaman al-Qur'ān pada dimensi tapal batas "halal-haram" suatu ayat.[69] Singkat kata Tafsir sufi adalah upaya penyegaran kembali nilai-nilai spritual yang terdapat dalam al-Qur'ān yang tidak menjadi prioritas para mufassir pada umumnya.

3. Infiltrasi Sumber Non-Islam

Selain dari aspek metodologi, penolakan status eksistensi tafsir sufi juga terkait erat dengan asal usul ajaran tasawuf itu sendiri. hal ini didasari adanya sikap kecurigaan terhadap asal-usul tasawuf yang diduga telah bercampur dengan paham asing. Penolakan ini juga datang dari umat Islam sendiri. secara simplikatif mereka menuduh bahwa tasawuf adalah prilaku klenik/bid'ah yang baru hadir setelah priode Nabi Muhammad Saw. Sementara sebagian lainnya, sepakat bahwa ajaran tasawuf sudah ada dan berkembang sejak zaman nabi Muhammad bahkan sudah dipraktikkan oleh para nabi dan para rasul sebelumnya. Meskipun waktu itu belum dikenal dalam terma dan konsep ajaran yang utuh. Sehingga tasawuf dapat dikatakan merupakan cabang ilmu

---

[68]M. Anwar Syarifuddin, Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl Al-Tustari, h.15

[69]Hasan Hanafi, Signifikansi Tafsir Sufi Bagi Spritualitas Islam Kontemporer, *Jurnal Studi Quran*, Vol. II, No.1, 2007, h. 203, Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, h.32

Islam yang berkembang belakangan.[70] Selain itu, tasawuf diyakini merupakan tradisi asli umat Islam dibuktikan dengan adanya silsilah spritual yang bersumber langsung kepada Rasulullah.[71]

Ketika tasawuf telah berkembang baik dalam sisi teori ataupun praksisnya, tasawuf banyak menarik perhatian para sarjana baik dari kalangan umat Islam *(insider)* dan para orientalis (*outsider*) untuk mengkaji lebih mendalam dalam berbagai perspektif. A. J Arberry misalnya, menyebutkan perkembangan tasawuf (khususnya pada priode Bagdad), dimensi mistisisme Islam atau sufisme merupakan kajian yang paling penting karena tasawuf juga tidak hanya terfokus dalam kajian teori-teori ajaranya tetapi juga telah ditinjau dalam berbagai aspek seperti sastra, teologi dan filsafat.[72]

Jika melihat dari pandangan orientalis, kebanyakan mereka tidak mengakui dimensi spritual Islam sebagaimana direpresentasikan dalam ajaran tasawuf. Dengan berbagai macam teori yang mereka kemukakan kebanyakan mengklaim bahwa tasawuf terbentuk karena pengaruh berbagai paham asing. Argumen mereka hanya didasari dalam beberapa kasus adanya persamaan bentuk atau bahkan metode dan ekspresi

---

` [70]Suratman*, IntegrasiTasawuf dan Ilmu Fiqih Menurut Perspektif Ibn Taymiyah*, Tesis Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah 2010, h. 29

[71]Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*,(USA: World Wisdom, 2008), 7

[72]Ajaran tasawuf seperti prilaku asketisme atau zuhud yang dinilai negatif karena menjauh dari kehidupan sosial telah berubah menjadi disiplin keras yang diperlukan dalam konsep teosofi. Teori teosofi sendiri yang menjadi pembahasan mistisme kebanyakan para sufi selanjutnya, yaitu seperti keadaan mabuk dan dikuasai oleh perasaan oleh kehadiran Tuhan atau melihat Tuhan dalam keadaan kehilangan kesadarannya. Lihat A. J. Arberry, *An Account of The Mystics of Islam*, (London and Ney York, Routledge, 2008), h. 45

tertentu yang dikemukakan sebagai bukti tentang asal-usul yang bersumber dari non-Islam.[73]

Philip K Hitti misalnya, menyatakan bahwa tasawuf merupakan dimensi mistisme dalam Islam. namun hanya saja menurutnya tasawuf bukanlah satu tataran ajaran, akan tetapi lebih sebagai modus pemikiran dan perasaan dalam kerangka agama, yang dalam landasanya setiap manusia harus mencari kebenaran Tuhan dan kebenaran agama dengan mempraktikan gaya hidup asketis seperti para pendeta-pendata Kristen. Tepatnya pada Abad kedua Hijriah dan seterusnya, ajaran tasawuf berkembang menjadi gerakan sinkretis, menyerap berbagai elemen dari Kristen, Neo Platonik, Gnostisme, dan Budhihisme, serta berkembang melalui tahap-tahap misitis, teosofis, dan panteistis.[74]

Adapula yang mengatakan bahwa bahwa tasawuf dari sumber ajaran india. dengan argumentasi yang sama, bahwa adanya indikasi sebagaian teori sufisme dan bentuk latihan praktik tertentu yang mirip dengan mistisisme orang-orang India. Hal ini diutarakan oleh R.C Zaehner, yang menyatakan bahwa pada dasarnya Islam tidak memiliki beragam tradisi mistis yang berakar begitu kuat. Baginya tasawuf—sebagaimana yang dikatakan adalah dimensi mistisme Islam—tidak lain merupakan suatu ajaran monoteisme yang diperluas dan dikondisikan dengan ajaran mistisisme Hindu.[75] Secara historis, tepatnya pada abad ketiga banyak para tokoh sufi yang bermunculan dengan ungkapan-ungkapan yang

---

[73] Syamsuri, Memadukan Kembali Eksoterisme dan Esoterisme dalam Islam, *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII No. 2 Juli-Desember, 2013 h.306

[74] Philip K. Hitti, *History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Perdaban Islam* , (Jakarta: PT Serambi ilmu, 2006), Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi h. 546-547

[75] R.C Zaehner, *Mistisme Hindu Muslim*, (Yogyakarta: Lkis, 2004), Terj. Suhaidi, h.114

menyentuh perasaan (*shatahiyat*), seperti Abu Yazid Al-Bisthami. Beberapa ungkapan al-Bishtami menurutnya memiliki kesamaan formulasi-formulasi ajaran Vadenta.[76]

Sementara argumen lainnya, sebagian orientalis berpendapat bahwa sufisme berasal dari tradisi pemikiran Yunani, khususnya filsafat Platonis. Pengaruh tersebut memainkan peran penting dalam perkembangan formulasi-formulasi ajaran tasawuf. Namun, pengaruh tersebut hanya sebagai tambahan kepada kecenderungan pembawaan sufi yang sejak awal memang telah memiliki dasar dalam Islam. Hal ini diungkapkan oleh Titus Burckhard bahwa pada dasarnya segala metode spritual tasawuf adalah bagian integral dari al-Qur'ān dan ajaran Nabi. Para sufi menyatakan diri dan ekspresi mereka dalam bahasa yang sangat dekat, ringkas dengan bahasa al-Qur'ān dan bersintesa dalam doktrin yang mereka ekspresikan. Meskipun pada tahap berikutnya, doktrin menjadi lebih eksplisit dan dijabarkan lebih luas, hal ini menurutnya adalah suatu hal yang normal dan berpararel sehingga dapat ditemukan di setiap tradisi spritual.[77] Sebagai contoh dalam kasus kosmologi yang diungkapkan para sufi sebagian besar telah diungkapkan oleh para guru pada zaman kuno seperti Empedocle dan Plotinus. Bagi Titus para sufi sejatinya tidak bisa mengabaikan validitas ajaran plato dan platonisme yang dikaitkan dengan para sufi, secara genealogis ajaran ini berkesinambungan sesuai dengan urutan yang sama seperti dari Platonisme yang berasal dari Yunani Kristen, yang

---

[76]Menurut R.A Nicholson Abu Yazid al-Bisthami adalah orang yang pertama memunculkan tentang konsep baru tentang *fana,* yang dipahami sebagai kehancuran seluruh empiris di dalam diri Tuhan. Abu Yazid memiliki seorang guru yang berasal dari Sind sebuah kota di wilayah Khusrasan bernama Abu Ali Sindi. Sehingga ajaran Abu Yazid terlihat begitu "khas" ajaran mistisme India. R.C Zaehner, *Mistisme Hindu Muslim,* h.117-188

[77]Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, h.4

kurang lebih memiliki esensial ajaran yang saling bersambung hingga kepada seorang rasul (*apostolic*).[78]

Hal yang senada diungkpakan oleh J. Spancer Trimingham yang menyatakan bahawa pada dasarnya sufisme berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Sekalipun ia berinteraksi dengan pemikiran asketisme Krtisten, para sufi itu tidak sedikitpun mengadakan kontak dengan sumber-sumber yang bukan Islam. bahkan menurutnya, sufisme sebagai representasi mistisisme Islam justru mengalami perkembangan pesat dibanding dengan mistisme lainnya.[79]

Sementara Willliam Chittick menyatakan pada dasarnya jika dielaborasi secara sistematis, doktrin sufi belumlah muncul pada sejarah Islam awal. Simbolisasi dan sintesis ajaran metafisika yang ditemukan dalam al-Qur'a̅n dan Hadits menjadi doktrin kuat para sufi barulah muncul pada abad 13 Hijriah. Baginya, beberapa doktrin sufi dalam beberapa kasus tertentu mungkin saja meminjam dari tradisi lain. namun hanya saja, menuruntya sangat tidak masuk akal mengatakan sufi meminjam atau mengadopsi doktrin Neoplatonisme. Chittick menukaskan adalah hal yang mustahil bagi seorang sufi dapat menggali esensi terdalam (*ḅātin*) dalam dirinya dengan meminjam atau meyakini instrumen eksternal dirinya. [80] Karena bagi kaum sufi pemahaman al-Qur'a̅n tidak akan diperoleh hanya dengan akal. Dalam pandangan sufi akal tidak cukup untuk mengetahui kebenaran. pengetahuan yang diperoleh dari para sufi adalah kemampuan khusus yang hanya dimiliki oleh orang

---

[78]Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, h.4-5

[79] Dadang Kahmad, *Sufisme,Tarekat, dan Modernisme* dalam *Sososilogi Islam*, (Bandung PT Remaja Rosdakarya: 2000), h. 208

[80]William Chittick, *Sufism and Islam* dalam Jean Louis Michon dan Reoger Gaetani, *Sufism Love and Wisdom Perenial Philosophy*, (USA: World Wisdom, 2006), h.30

yang mengenali melalui *mujāhadah* diri dan mempunyai pemikiran dan pandangan hati yang bersih.[81]

Pendapat ini agaknya dapat dikatakan sebagai jalan tengah diantara perdebatan mengenai berbagai sumber ajaran tasawuf, dengan mengatakan bahwa faktor dan inspirasi utama utama kelahiran tasawuf dalam Islam adalah al-Qur'ān dan kehidupan Rasulullah, kemudian sejalan dengan perjalanan sejarah dan peradaban umat Islam, pengaruh-pengaruh asing mulai mempengaruhi tasawuf hingga menjauh dari spirit ajaran Islam.[82]

Berbagai macam teori sumber non Islam dari tasawuf di atas dibantah oleh Massignon yang mengafirmasi pokok-pokok ajaran tasawuf seluruhnya bersumber langsung dari ajaran Islam. Para sufi memperoleh teori dan ajarannya dengan membaca al-Qur'ān, merenungi dan mempraktekkannya. Secara tegas ia mengemukakan tesisnya bahwa benih mistisisme Islam sangat integral dengan al-Qurān dan berkembang secara otonom tanpa ada insenimasi ajaran asing. [83] Menurutnya paling tidak sumber sufisme itu ada empat: *Pertama*, al-Qur'ān sebagai sumber terpenting. *Kedua*, ilmu-ilmu Islam seperti Hadits, fikih nahwu, dan lain-lain. *Ketiga*, terminologi para ahli ilmu kalam angkatan pertama. *Keempat*, bahasa ilmiah yang terbentuk di Timur sampai enama abad permulaan Masehi, seperti bahasa Yunani dan Persia yang menjadi bahasa ilmu pengetahuan dan filsafat.[84]

---

[81]Afrizal, Menguak Dimensi Sufistik dalam interpetasi al-Qurān, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX No. 2, Juli 2013, h.189

[82] Lalu Muchilis Efendi, *Antara Filsafat dan Tasawuf: Studi Terhadap Pemikiran Abdul Halim Mahmoud*, Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2009, h. 125

[83]Eric Geoffroy*, Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, (USA: World Wisdom, 2010), 33-34

[84] Dadang Kahmad, *Sufisme,Tarekat, dan Modernisme* dalam *Sososilogi Islam*, h. 209

Dengan adanya asumsi bahwa tasawuf juga bersumber dari ajaran agama lain maka tak ayal beberapa konsep ajaran tasawuf dinilai sangat terasa asing dalam ajaran Islam. sehingga dalam berbagai hal sangat sulit ditemukan kesesuaiannya dengan al-Qur'ān,[85] termasuk dalam aktifitas penafsiran al-Qur'ān. Dalam hal ini, Penafsiran para sufi kerap dianggap telah melakukan liberalisasi pemaknaan dan mendistorsi makna literalnya dengan melegitimasi ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan teori-teori ajarannya.[86]

Adalah Ibnu 'Arabī yang sering kali menjadi sasaran utama kritik terhadap tafsir sufi.[87] Gagasan yang bercorak sufistik dari Ibnu 'Arabī sebagai pemikiran yang tidak sejalan dengan visi spritual agama melalui gagasan *wahdah al-wujūd* yang diusungnya. Penolakan ini kebanyakan datang dari para fuqaha dan ahli Hadits. Konsep ini dianggap sebuah penyimpangan yang nyata dalam Islam, karena dapat menyesatkan umat.[88]

Berkaitan dengan hal tersebut Ignaz Goldziher misalnya, menyebut tafsir yang bercorak sufistik yang diusung Ibnu 'Arabī sebagai ideologisasi konsep ajaran *wahdat al-*

---

[85] Lihat Misalnya Ibrahim Hilal yang mengafirmasi indiskasi ajaran tasawuf yang bersumber dari ajaran non-Islam. secara mendasar iya menguraikan beberapa tokoh tasawuf seperti Abu Yazid al-Bistahmi dengan konsep fana' yang menurutnya merupakan pengaruh pemikiran filsafat plato dalam *Tasawuf: Antara Agama dan Filsafat*, (Bandung:Pustaka Hidayah, 2002), Terj. Ija Suntana dan E. Kusdian, h. 26-28

[86] Alexander Kynsh, *Sufism and The Quran* dalam *Encyclopedia of The Qur'an*, (Leiden-Boston: Brill, 2006) Volume. 5, h. 137

[87] Lihat misalnya, Husein al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 259

[88] Mutawalli, Pemikiran Teologi Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi, *Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV No.2 Desember 2010H.278

Wujūdnya.[89]Konsep ini dianggap sebagai refleksi dari sikap ideologi penganut *pantheisme*[90] Meskipun dalam beberapa hal, konsep ini masih menjadi perdebatan dikalangan akademisi, ada yang beranggapan bahwa ini tidak sama dengan penganut *pantheisme.*[91]

---

[89]Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern,* h. 308

[90] Kata "*pantheiste* dan *pantheisme*" di pakai di Prancis pada Tahun 1712 yang diambil dari bahasa inggris dari seorang yang bernama Toland. Dalam definifinisi sederhana Panteisme adalah teori yang biasanya digunakan dalam paham keagamaan dan filosifis, secara teoritis paham ini memandang bahwa Tuhan dan semesta adalah sama dan saling berhubungan. Antara Tuhan dan Alam semesta saling identik, Tuhan Atau dalam paham lain bahwa eksistensi Tuhan tampak pada alam ciptaanya. Lihat *The Oxford English Dictionary: A New English Dictionary on Historical Principles*, (Britain: Oxford Press, 1978), Vol.VII, h. 430, Lihat Juga, *The Encyclopedia of Philosohphy*, (London, Macmillahn Publishing, 1967) h. Vol. 5, h.31. Lihat juga, Longman Group, *Longman dictionary: of Contemporary English*, (Great Britain:1987) h.743

[91] Mengenai polemik ini para sarjana terbagi menjadi dua; ada yang memberikan label-label panteisme dan monisme kepada doktrin *Wahdat al-Wujud.* Arguemen ini salah satunya dilontarkan oleh R.A Nicholson dengan mengatakan bahwa doktrin Ibnu 'Arabi adalah bagian dari monisme panteistik. Dalam sistem ini Tuhan dan Alam adalah dua aspek yang saling berhubungan dan saling melengkapi dari satu realitas absolut: alam tidak bisa ada secara terpisah dari Tuhan, Alam tidak ada maka Tuhan tidak adakn tampak dan tidak akan dikenal. Sementara dari kubu yang menolak penggunaan istilah ini diantaranya datang dari Henry Corbin, Titus Burchardt dan Sayyed Hosein Nasr, dll. Dalam pandangan Corbin antara label-label yang dilekatkan kepada doktrin Ibnu 'Arabi pada dasarnya memiliki perbedaan yang esensial. Corbin menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibnu 'Arbai setiap wujud mempunyai dua dimensi: pencipta (*al-haq*) dan Ciptaan (*al-Khalq*), ketuhanan (*lahut*) dan kemanusian (*nasut*), Tuan (*Rabb*) dan Hamba ('*Abd*) yang tersembunyi (*batin*) dan yang tampak (*zahir*), meskipun dua dimensi ini merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, namun keduanya tidak sepadan, dan tidak setara. Lihat Lebih lanjut, Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995,) h.202-203, 209-210

Sekilas tentang doktrin *wahdat al-wujūd,* merupakan kelanjutan dari pemikiran Ibnu ‘Arabī tentang penciptaan makhluk. Menurut Ibnu ‘Arabī, alam ini diciptakan Allah dari *‘ain wujud*-Nya sehingga apabila Tuhan melihat dirinya Tuhan cukup melihat alam ini yang pada hakikatnya tidak ada perbedaan di antara keduanya. Dengan kata lain, Walaupun pada lahirnya alam ini kelihatan berbeda-beda tetapi pada tiap-tiap yang ada itu terdapat sifat ke Tuhanan dan pada hakikatnya Tuhanlah yang menjadi esensi sesuatu itu. Hal ini diungkapkan Ibnu ‘Arabī pada penafsiranya pada QS. al-Nisa ayat [4]:21[92], Ibnu Arabī mengunggkapkan:

الوجودُ الحَقِيقِى هوَ وُجودُ الله. امّا وجودُ الخَلقِ فَمُجَرّدُ ظِلٌّ لِصَاحبُ الظِلِّ وَ صُورةُ المِرءةِ بِا النِسْبَةِ لِصَاحِبُ المرءةِ فَالخَلَقُ الشّبهُ[93]

Menurut paham Ibn ‘Arabī, *wujud* segala sesuatu yang ada ini tergantung dengan wujud Tuhan. Andaikata Tuhan

---

92 ´

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾

Artinya:

bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, Padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu Perjanjian yang kuat.

93 Ungkapan ini dikutip oleh Rivay Siregar pada kitab Futuhat al-Makiyah dalam *Tasawuf Klasik ke Neo Sufisme*, (Jakarta:PT Raja Grafindo,1999), h.185.Untuk lebih mendekatakan pemahaman ini perlu kajian lebih lanjut karena untuk menjabarkan konsep ini memiliki pembahasan yang kompleks dengan berbagai macam teori-teroi dan terminologi yang rumit, lihat misalnya Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi dalam Berdebatan*, h.201-209, 210-217

tidak ada, maka wujud selain Tuhan juga tidak ada. Dengan kata lain, wujud yang lain itu tergantung pada wujud Tuhan dan oleh karenanya yang memiliki wujud hanyalah Allah. Dengan demikian, kesatuan wujud ini bukan kesatuan yang subtansial atau kesatuan zatiyah.

Sebab adanya yang selain Tuhan hanyalah bayangan belaka dari wujud mutlak, yaitu Tuhan.[94] Ibnu 'Arabi, yang meyakini bahwa apa yang tampak pada realitas kehidupan ini hanya ibarat cerminan atau gambaran dari Tuhan. Segala makhluk ciptaan-Nya bergantung sifat-sifat-Nya. Segala yang ada pada ciptaannya merupakan dari hakikat dari segala yang ada, atau bersumber dari sesuatu yang ada *(wujūd).*[95] atau biasa disebut Allah menampakkan diri (ber-*tajallī*) [96] Pada ciptaan-Nya baik manusia dan Alam. Maka dari itu pada dasarnya konsepsi doktrin Ibnu 'Arabi tidak dapat dikatakan sebagai panteisme. Gagasan Ibnu 'Arabi hendak menegaskan apa yang tampak pada dunia ini hanyalah meminjam wujudan dari sang pencipta. Dalam artian semua masih dalam bentuk ciptaan Allah sang pemilik wujud hakiki. Sementara gagasan panteisme justru menyatakan bahwa Alam ini adalah Tuhan.[97]

---

[94]Rivay Siregar, *Tasawuf Klasik ke Neo Sufisme*, h.194

[95]Pandangan ini berdasarkan ungkaapn Ibnu 'Arabi سبحان من اظهر الاشياء dalam kitabnya "Futuhat al-Makiyah" yang dikuti oleh M. Afif Anshari, *Tasawuf Falsafi Syekh Hamzah Fanshuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), h. 80

[96]Konsep *tajallī*, menurut Toshiku Izutsu adalah bagian integral dari paham *wahdat al-wujūd* Ibnu 'Arabī. Toshiko Izutsu menyebutkan bahwa konsep ini adalah poin poros dari pemikiran Ibnu 'Arabī yang berkaitan dengan pandangan terhadap dunianya. Tidak ada bagian dalam pandangan dunianya yang bisa dipahami tanpa merujuk pada paham ini. Singkat kata seluruh konsep pemikirannya berakar dari teori *"tajallī".* Toshihiko Izutsu, Sufisme*: Samudra Makrifat Ibnu 'Arabi*, (Bandung: PT Mizan Publika), Terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, h. 179.

[97] Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, h. 209

Contoh penafisran lainnya yang juga menujukkan gagasan ideologi Ibnu ‘Arabī ketika menafsirkan QS. Al-Fajr 29-30:

Artinya:

Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku.

Menurut Ibnu ‘Arabī ayat ini memerintahkan manusia untuk mengenal Tuhannya melalui dirinya sendiri. Sebab menurutnya Tuhan terdapat dalam diri manusia itu sendiri. Untuk dapat mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia yakni “nafsu insāniyah. Apabila manusia telah masuk ke dalam surga Allah maka pada hakikatnya manusia telah masuk dalam dirinya sendiri dan mengetahui akan Tuhan yang ada dalam dirinya.[98]

Jika merujuk pada tesis Bowering, dinamika perkembangan tafsīr sufi memang tidak terlepas dari sosok sentral Ibnu ‘Arabī. Berkat kehadirannya, ia telah menjadi jembatan intelektual antara ketengangan tasawuf Timur dan Barat. Metode penafsiran Ibnu ‘Arabī dinilai sangat kaya dan variatif. Seluruh karyanya, termasuk dua *magnum opus*nya “Fusush al-Ḥikām dan al-Futuḥat al-Makiyah” dapat dipandang sebagai karya tafsir raksasa atas teks suci al-Qur’ān dan Hadits. Dalam memahami pendekatan tafsirnya harus selalu merujuk pada konteks inti pemikirannya yaitu

[98]Husein al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, Jilid II, h. 253-254

kepercayaan bahwa wujud sejati Tuhan dan alam tersembunyi di balik manusia biasa. [99]

Dengan karakteristik penafsiran Ibnu 'Arabi tersebut maka tak ayal tafsir sufistik banyak menuai penolakan keras dari berbagai kalangan. Penafsiran Ibnu 'Arabi tak jarang diklaim tidak sejalan dengan teks al-Qur'ān. Ibnu Arabī dinilai cenderung menjadikan al-Qur'ān tunduk pada pokok-pokok pemikran dan ajarannya. Bahkan penafsiran ini dipandang telah melampaui metodologi yang telah ditetapkan oleh para ulama. Kendati demikian, Ibnu 'Arabī sendiri menegaskan konsepsi pemikirannya adalah hal yang terkandung dalam al-Qur'ān. Dalam pandanganya metode yang dipakainya tak lain adalah hikmah yang telah menyejarah dalam khazanah tafsir sufi. [100] Baginya, penafsiran seperti demikian merupakan hakikat penafsiran dan penjelasan terhadap firman Tuhan. Secara eksklusif dia meyakini bahwa para sufi merupakan ahli Allah sebagai orang yang paling berhak menjelaskan kitab Allah, sebab mereka menerima ilmu mereka langsung dari Allah. Mereka membicarakan al-Qur'ān berdasarkan penglihatan mata hati, sedangkan ahli zahir berbicara tentang al-Qur'ān hanya berdasarkan dugaan dan perkiraan semata.[101]

---

[99]Alexander D. Knysh, Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur'ān dalam Tasawuf, *Jurnal Studi al-Quran*, Vol. II, No. 1, 2007, Terj. Eva Fahrunnisa dan Faried F. Saenong, h. 101-101

[100]Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, h. 304

[101]Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi: Laun al-Tafsir Li Ibn 'Arabi*,(Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 207) h, 310

BAB III
IBNU AJĪBAH DAN KARYA TAFSIRNYA

Bab ini akan mengulas biografi singkat Ibnu 'Ajībah dan karyanya tafsirnya "*al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*". Pembahasan ini perlu dikemukakan untuk menggambarkan utuh objek penelitian dalam pembahasan tesis ini. Membahas sebuah tafsir sekaligus riwayat hidup seorang mufassir penting dilakukan, sebab setiap penafsiran saling bertautan dengan riwayat hidup pengarangnya. Setiap mufassir dipengaruhi oleh berbagai horizon kehidupannya termasuk dari *setting* sosial dan politik pada masanya dan pendidikan yang membentuk pemikirannya. Dengan begitu penulis dengan mudah dapat memetakan dan menggambarkan secara utuh metode corak dan kecenderungan penafsirannya.

A. Biografi Singkat Ibnu 'AjīBah

1. Riwayat Hidup dan Masa Intelektualnya

Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdī bin al-Husain bin Muhammad bin Ajībah al-Hujujī al-Hasanī, namun lebih dikenal dengan Ibnu 'Ajībah. Beberapa gelar atau nama yang dinisbahkan kepadanya seperti, Ibnu A'jībah al-anjarī, al-Tataunī, al-Hujujī.[1] Ia dilahirkan pada 1661 H atau bertepatan dengan 1174 M di Desa 'Ajabasyi dari kabilah al-Anjari Teotani, dan wafat pada saat berkunjung ke makam gurunya al-Buzidī di Ta'ūn pada tanggal 7 Syawal

---

[1]Nama ini merupakan salah satu kota yang ada di kota Maroko yang tidak lain adalah tempat kelahiran Ibnu 'Ajībah, sementera al-Hujujī adalah nama seorang wali Shaik Sayyid Husain al-Hujujī, Zubair, Zubair, *Ibnu 'Ajībah wa al-Majāz fī Tafsīrihi al-Bahr al-Madīd: Surah Yāsin Namūdhajan* , Tesis University of Abou Bekr Belkaïd-Tlemcen, Algeria, 2015 h. 8

1224 H.[2] Nasab Ibnu 'Ajībah bersambung pada keturunan nabi Muhammad saw yakni; Hasan Bin Ali Bin Abi Thalib dan Sayyida Fatimah ra.[3]

Beberapa peneliti membagi fase riwayat hidup Ibnu 'Ajībah kedalam tiga Priode; 1) Priode masa Kecil dimulai semenjak lahir 1747-1765 Masehi yang bertepatan dengan 1160-1178 Hijriyah. 2) Priode Kedua, yaitu masa remaja, fase ketika Ibnu 'Ajībah mulai menuntut ilmu 1765-1794 Masehi yang bertepatan dengan 1178-1208 Hijiryah. 3) Terkahir, Priode ini merupakan priode puncak riwayat intelektual Ibnu 'Ajībah, hidup sebagai seorang guru tarekat produktif dan menempati kedudukan Ihsān, 1794-1809 Masehi/1208-1224 Hijriyah.[4]

Ibnu 'Ajībah tumbuh dari keluarga yang terkenal saleh. Keluarganya senantiasa mengajarkan untuk shalat di awal waktu. Sejak kecil ia juga sangat giat menuntut ilmu. Berbeda dengan anak-anak kecil seumurnya yang banyak menghabiskan waktu untuk bermain, Ibnu 'Ajībah memilih untuk sering menyendiri, menyibukkan diri untuk belajar dan beribadah. Maka tidak mengherankan sejak kecil ia telah menghafal al-Qur'ān dan belajar berbagai ilmu.[5]

Pendidikan formal Ibnu 'Ajībah dimulai ketika ia berumur sekitar 19 tahun. Ia belajar kepada banyak ulama yang berada di daerahnya. Segudang ilmu agama ia peroleh dengan giat menghadiri berbagai majlis di mesjid yang

---

[2] Pengantar Ahmad Abdullah al-Qarshī Rasulanī dalam Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, (al-Qahirah: Taba'a ala nafaqahu Hasan Abbas Zaki, 1999), Jilid I, h. 32

[3]Ibnu Ajībah al-*Bahr al-Madid fī Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid I h. 5

[4]Nūr al-Dīn Nās al-Faqīh, *Ibnu 'Ajībah Shai'r al-Magribī*, (Fas :Risalah Diplomat Jurusan Adab Kampus Sayyid Muhammad bin Abdullah, 2005), h.20

[5]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I h. 5

mengkaji seputar ilmu fiqhi, tafsir, hadis, ilmu bahasa seperti nahwu, sharaf, dan ilmu mantiq.[6] Ketamakan terhadap ilmu membuat Ibnu 'Ajibah berprinsip untuk tidak pernah berhenti belajar kepada siapapun. Ibnu 'Ajibah berkata : "kita dapat mendapatkan ilmu dari orang yang berada dibawah kita, dan dapat mengambil ilmu dari orang yang berada di atas kita". Hal ini tentu menunujukkan sikap rendah hati seorang Ibnu 'Ajibah. Baginya belajar tidak memiliki akhir dan batas.

Ketika menginjak umur 40 tahun, Ibnu 'Ajibah pergi ke Fas dan belajar berbagai cabang ilmu pada para ulama yang ada di kota itu. Disana pula ia belajar khusus ilmu hadis kepada pakar ilmu hadis yang bernama Tawadi bin Saudah. Tidak lupa pula Ibnu 'Ajibah juga belajar ilmu Tafsir, ilmu Farā'id dan Bahasa. Setelah itu, Bersama gurunya ia kembali ke kampung halamannya untuk mencetak karya-karyanya.[7]

Ketika telah mengusai berbagai ilmu, Ibnu 'Ajibah kemudian tertarik untuk belajar ilmu tasawuf, yang mulai berkembang di daerahnya melalui gerakan tarekat Shadhiliyah al-Darqawiyah. Pemikiran tasawuf Ibnu 'Ajibah kurang lebih banyak terpengaruh oleh kedua gurunya; 1) Shaikh Darqawī, 2) Shaikh al-Buzidī al-Ghumarī.[8]

Pernah suatu ketika sang guru al-Buzidī berpesan kepada Ibnu 'Ajibah: "Wahai Ahmad anakku, salah satu syarat dari *ṭarīqah* kita adalah kejujuran (*al-sidqu*) dan cinta (*maḥabbah*)" ketika mendengar pesan ini, Ibnu 'Ajibah meminta sang guru untuk menuliskkannya di kertas. Berkat

---

[6]Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, , Jilid I h. 6

[7]Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, , Jilid I h. 20

[8]Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, , Jilid I h. 20

mendalami tulisan sang guru inilah Ibnu ‘Ajibah merasa telah menjadi seorang yang menguasai ilmu hakikat.[9]

Guru al-Buzidi merupakan ulama terkemuka di Kabilah Gumarah, yang juga memiliki nasab kepada Abu Hasan al-Shadhili yang tidak lain adalah pendiri tarekat Shadhiliyah. Ibnu ‘Ajibah berguru kepadanya kurang lebih selama 16 Tahun. meski seorang ummi (tidak dapat membaca dan menulis) akan tetapi atas kehendak Allah beliau diberikan prihal ilmu makrifat. Darinya banyak lahir para ulama ahli tasawuf salah satu di antaranya yakni Ibnu ‘Ajibah sendiri. al-Kuhan menuturkan : “bahwa sekalipun al-Buzidi tidak memiliki seorang murid pun, dan hanya ada seorang Ibnu ‘Ajibah, maka cukuplah ia disebut sebagai ahli makrifat yang mengatahui banyak tentang Allah *(ahlullah).*”[10]

Selain itu, dari ajaran Shaikh Darqawi Ibnu ‘Ajibah juga banyak mengilhami pemikiran tasawufnya. al-Darqawi merupakan nama sebutan yang memiliki nama asli Abu al-Ma’ali al-‘Arab bin Ahmad al-Hasani, beliau adalah penggagas cabang dari Tarekat al-Shadhaliyah al-Darqawiyah,[11] yang bentuk ajarannya sederhana, tidak sulit dan tidak aneh. Seluruh ajaran dalam tarekat Shadiliyah ini mengikuti ajaran al-Qur’ān dan Sunnah. Mengerjakan semua perintah ajaran fardhu dan berfokus pada pembentukan akhlak seperti Rasululah. Sebagaimana Tarekat lainnya, Shadhiliyah juga bertumpu pada praktik zikir berlandaskan QS. al-Baqarah

[9]Ali Abi Hasan, *Tabaqāt Shadhiliyah al-Kubrā*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), h. 154

[10]Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’ān al-Majid*, Jilid I h.9

[11]Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’ān al-Majid*, , Jilid I h.14

[2]: 152 *"fadhkuruni̅ adhkurukum".*[12] Meskipun Darqawi merupakan cabang, akan tetapi esensi ajarannya tidak berbeda jauh dengan Tarekat Shadhiliyah.[13]

Sosok Ibnu 'Ajibah yang bergelimang ilmu diperoleh atas ketekunannya menuntut ilmu membuat dirinya dihujani berbagai macam pujian oleh para ulama. Dalam Kitab "Tariqā Shadiliyah al-Kubrā" disebutkan bahwa Ibnu 'Ajībah merupakan yang mulia berasal dari keturunan bangsawan. Sosoknya ibarat mata air ilmu hakikat, guru tarekat yang memiliki kekuasaan besar, seorang wali Allah yang gemar menolong sesamanya.[14]

Ibnu 'Ajībah wafat tanggal 7 Shawal Tahun 1224 H. ketika berziarah ke makam gurunya al-Buzaidī, disebabkan oleh penyakit Ta'un, dan kemudian menghembuskan nafas terakhirnya di kampung gurunya dan kemudian dibawah kembali ke Tetouan untuk dikebumikan.[15]

2. Kondisi Sosio Kultur Pada Masanya

Lahir diwilayah Maroko, semenjak lahir Ibnu 'Ajībah di masa kehidupan perpolitikan yang sadang bergolak. Tehitung semenjak abad kesepuluh hingga abad keenam belas negara ini dalam keadaan kacau balau yang disebabkan oleh perselisihan sipil. Pertarungan berebut kekuasaan yang terjadi hingga menyebabkan peperangan yang berkepanjangan menguras ekonomi dan sumber negara. Situasi krisis ini tidak hanya dialami diwilayah utama negara Maroko tapi juga

---

[12] Ma'mun Gharib, *Abu Hasan al-Shadhiliy: Hayātuhu, Tasawwufu, Talāmidhuhu wa awrāduhu*, (al-Qahirah: Dar al-Gharib, 2000), h. 63

[13] Moh Ardani, *Tarekat Syadziliyah Terkenal dengan Variasi Hizbnya* dalam Sri Mulyati (ed), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Terekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta:Kencana, 2011), h.74

[14] Ali Abi Hasan, *Tabaqāt Shadhiliyah al-Kubrā*, h. 152

[15] Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I h. 8

hingga merambat di pedesaan. Kondisi gonjang ganjing tersebut merusak pertanian masyarakat. Beruntung para guru sufi ketika itu ikut andil dalam memulihkan keadaan dengan mendorong para murid untuk mengubah tanah yang pada mulanya tandus menjadi pusat pertanian yang kemudianrelatif berkembang.[16]

Dapat dikatakan budaya negara Maroko sangat lekat dengan tradisi praktik keagamaan yang berkembang di masyarakatnya. Oleh karena itu ajaran tasawuf sangat berpengaruh pada masyarakat Maroko. Menurut Kenneth, berkat adanya warisan budaya ajaran praktikal keagamaan ini mengantarkan Maroko menjadi negara yang toleran dan demokratis. Ha itu diwujudkan melalui pemahaman agama yang mengusung konsep moderasi islam dengan mengharmonisasikan ajaran fikih dan tasawuf. Haluan ajaran keagamaan islam di negara Maroko setidaknya bertumpu pada tiga aspek yaitu teologi sunni 'Asyar'i, serta Fikih Mazhab Maliki dan karakteristik Tasawuf al-Junaid.[17]

Pengaruh ajaran tasawuf dinegara ini tecatat dimulai semenjak dinasti Idrisiah (988-779 M). [18] Pengaruh ajaran tasawuf semakin menguat ketika kitab monumental "Ihyā

---

[16]Francisco Rodriguez-Manas, Agriculture, Sufism and State in Tent/Sixteenth-Century Morocco, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies, Univercity of London*, Vol. 59, No. 3, 1996, h. 450

[17]Keneeth dkk, Moroccoan *Islam : A Unique and Welcome Spirit of Moderation and Tolerance*, (Georgetown University: Center For Contemporary Arab Studies, ttt), h. 4-6

[18]Dinasti Idrisiah merupakan dinasti Islam pertama yang berdiri di wilayah Maroko. Dinasti ini merupakan dinasti yang berhaluan paham Syi'ah yang didirikan Idris Bin Abdullah pada tahun 172 H.- 789 M. Muhammad Idris mempunyai garis keturunan pada *ahl al-Bayt.* nasabnya sampai pada cucu dari Hasan putra Ali bin Abi Thalib. Oleh karena itu, pada era dinasti ini paham syia'h merambat masuk pada masyarakat Maroko dengan cara-cara yang diakomodir. Lihat, Moh. Nurhakim, *Sejarah dan Peradaban Islam,* (Malang: UMM Pers, 2003), h. 7

Ulumuddin" karya Imam al-Ghazali beredar begitu masif dinegara ini. Hal ini tidak lain kitab tersebut dinilai telah mengusung integritas ajaran tasawuf dan fikih yang jauh masa sebelumnya seringkali dipertentangkan.[19]

Namun sayangnya pada masa dinasti Murabbitun,[20] kitab 'Ihya Ulumuddin' dibakar, diduga karena kitab tersebut menyebabkan tumbuh suburnya praktek sufi yang dinilai menyimpang dan merusak akidah. Beruntung pada era dinasti Muwwahidun[21], ajaran tasawuf mendapat momentumnya untuk bangkit kembali dapat diterima diajarakan di masyarakat.[22]

---

[19]Nur al-Din Nas al-Faqih, *Ibnu 'Ajibah Shai'r al-Magribi*, h. 11

[20]Dinasti Murabbittun adalah dinasti yang didirikan oleh Yahya bin Ibrahim (400 H./1009 M). Pada mulanya dinasti hanya sebuah gerakan keagamaan yang kemudian berkembang menjadi gerakan militer keagamaan. Nama dinasti ini yang merujuk pada kata *"Ribat"* yang menunjukkan tempat tinggal kelompok mereka. Paham keagamaan dinasti Murabbitun berhaluan keagamaan islam salaf yang sangat ketat. Dalam keyakinan para kelompok ini bahwa islam selain agama juga sebagai kesatuan negara, maka dari itu kemudian mereka mendirikan Dinasti al-Murabbitun.Musyrifah Sunanto, Sejarah Islam Klasik, Perkembangan ilmu Pengetahuan Islam, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 128

[21]Dinasti Muwwahidun merupakan dinasti yang didirikan oleh Muhammad Ibnu Tumart, seorang yang asli keturunan salah satu suku Barbar dari kabilah Masmudah di wilayah pedalaman Afrika Utara. Berdirinya dinasti ini tidak terlepas dari reaksi terhadap dinasti Murabbitun yang dinilai telah menyimpang dan sesat karena menganut paham *tajsim,* yang menanggap bahwa Tuhan mempunyai bentuk Sesuai dengan namanya *"Muwwahid"* yang berarti golongan orang-orang yang bertauhid. Untuk itu mereka menyeru kepada dinasti murabbitun untuk kembali kepada ajaran tauhid. Setelah melakukan konfrontasi dan membantai seluruh dinasti Murabbitun, Ibnu Tumart akhirnya berhasil mendirikan dinastinya yang kurang lebih berkuasa satu setengah Abad, 1121-1269 M. Lihat Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Iktiar Baru Van Hoeve, 1994), Jilid III, h. 332

[22]Nur al-Din Nas al-Faqih, *Ibnu 'Ajibah Shai'r al-Magribi*, h. 11

Alhasil, berkat kebudayaan praktikal ajaran tasawuf ini melahirkan tokoh sekelas Ubbād al-Randī (729 H) dan Muhamad Bin Sulaiman al-Jazulī dan Ahmad Zaruq al-Tazlī (899 H.). Tokoh-tokoh ini hadir mengajarkan Tarekat berhaluan Shadhiliyah, yang merupakan tarekat yang mengapresiasi kombinasi ajaran tasawuf dan fiqih. Maka tidak heran jika di negara ini banyak lahir para ulama tasawuf dan ulama fiqih dan para ahli hadis. Keniscayaan ingtegrasi kedua ajaran tersebut memunculkan ungakapan fenomenal ketika itu; "barang siapa yang mendalami ilmu fiqih tetapi tidak mempelajari ilmu tasawuf maka ia telah fasiq". Dan sebaliknya barang siapa yang mendalami ilmu tasawuf tanpa memahami ajaran fiqih maka ia adalah seorang zindiq dan barang siapa yang menggabungkan keduanya maka dia telah benar (atau berada dalam ajaran agamanya)"[23]

Pada abad ke 12 wilayah Maroko memang dalam keadaan siatuasi politik yang sangat mencekam. Kala itu, Maroko berada di bawah kekuasaan Sultan Ismail. Terjadinya perang disebabkan penjajahan negara menarik Ibnu' Ajibah yang kali itu masih berumur 6 tahun untuk ikut andil membantu gurunya Shaikh Ibnu 'Arabī al-Darqawī.[24] Kendati hidup dalam situasi negara yang sedang carut marut, menurut Zubair, hal itu tidak berpengaruh pada karya-karya Ibnu 'Ajībah. Sebab tak sedikitpun karyanya yang menyatakan ia turut berpartisipasi dalam kegiatan politik. [25]

3. Karya-Karynya

Kapasitas Ibnu 'Ajībah sebagai seorang ulama besar terlihat dari produktivitasnya. Beberapa karyanya meliputi berbagai bidang ilmu seperti tafsir, hadis, fiqhi, bahasa dan

---

[23]Nūr al-Dīn Nās al-Faqīh, *Ibnu 'Ajībah Shai'r al-Magribī*, h. 12

[24]Zubair, *Ibnu 'Ajībah wa al-Majāz fī Tafsīrihi al-Bahr al-Madīd: Surah Yāsin Namūdhajan* ,h. 4

[25]Zubair, *Ibnu 'Ajībah wa al-Majāz fī Tafsīrihi al-Bahr al-Madīd: Surah Yāsin Namūdhajan* , h. 5

tasawuf, yang lebih mendominasi dari seluruh karyanya. Sejauh ini, terdapat 45 buah karya dalam bentuk kitab besar dan kecil. Terdapat pula yang dalam bentuk sedang. Akan tetapi tidak semua karyanya dapat dijumpai, beberapa di antara karyanya tidak diketahui manuskripnya. Berikut karya-karya Ibnu 'Ajībah yang terdiri dari 6 cabang keilmuan[26] :

a) Ilmu al-Quran dan Tafsir
   - ✓ al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd
   - ✓ al-Tafsir al-Kabīr li al-Fātihah
   - ✓ (karya ini merupakan karya tafsir pertama sebelum *tafsīr al-Bahr al-Madīd*)
   - ✓ Tafsīr al-Wasith li al-Fātiḥah
   - ✓ al-Durūr al-Mutanāshirah fi taujīḥ al-Qirā'at al-Mutawātirah
   - ✓ al-Kashf al-Bayān fi Mutashābih al-Qur'ān

b) ilmu Hadis dan Sirah Nabawī
   - ✓ Hashiyah al-Jāmi' al-Sagīr li al-Suyūṭi
   - ✓ 'Arba'ūna Hadīstan fi al-uṣhūl wa al-furū' wa al-Riqā'
   - ✓ al-Anwār al-Sunniyah fī al-azkār al-Nabawiyah
   - ✓ al-'Adiyā' wa al-Azkār al-mumhaqatu li al-dhunūb wa al-awzār

c) ilmu Fiqih dan 'Aqidah
   - ✓ Hashiyah 'alā mukhtashar al-khalīl
   - ✓ Risālah fī 'Aqāi'id wa al-Ṣalāh
   - ✓ Tashīl al-Madkhal li Tanmiyah al-'Amal bi al-Niyah al-Shālihah 'inda al-Iqbāl
   - ✓ Silk al-durūr fi zikri al-Qadhā' wa al-Qadr

[26] Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, (Beirut :Dar al-Kutub al- Ilmiyah, 2015), Jilid I. h, 9-14

d) Bahasa
- ✓ Al-Futuhāt al-Qudsiyah fi Sharhi al-Muqaddimah al-Jurumiyah

e) Tejemahan
- ✓ Azhār al-Bustān fī Ṭabaqāt al-'Yan
- ✓ Fahrasa
  (buku ini merupakan biografi perjalanan hidup Ibnu 'Ajibah sendiri, yang pada mulanya berbahasa Prancis yang oleh Masiggnon, kemudian dialih bahasakan dalam bahasa Arab yang telah disunting oleh Abd. Jami' Shalih)

f) Ilmu Tasawuf
- ✓ al-Anwār al-Sunniyah fi Sharhi al-Qasīdah al-hamziyah
- ✓ al-Lawahih al-Qudsiyah fi Sharhi al-Wazifah al-Zuruqiyah
- ✓ Iyqāz al-Humam fi Sharhi al-Ḥikam
- ✓ Diwanu Qashā'id fi tasawwuf
- ✓ Risalah fi zammi al-Ghaybah wa Madhi al-'uzlah wa al-Ṣumt
- ✓ Sharh Burdah al-Busirī
- ✓ Sharh Hizb al-Kabir al-Shadhiliȳ
- ✓ Sharh al-Qasidah al-Humriyah li Ibn al-Farīd
- ✓ Sharh al-Qasidah al-Munkharifah li Ibn al-Nahwi
- ✓ Sharh al-Qasidah al-Ha'iyah fi Tasawwuf li Rifai'i
- ✓ Sharh al-Kawakib al-Duriyah fi Madhi Khair al-Bariyah
- ✓ Sharh Ta'iyah al-Buzidī
- ✓ Sharh al-Akhar (al-Mutul) Ta'iyah al-Buzidī

- ✓ Sharh Ra'iyah al-Buzidī fi al-Sulūk
- ✓ Sharh al-Salah Ibn' 'Arabī al-Hātimi
- ✓ Sharh al-Salah Abd al-Salam al-Mashishī
- ✓ Sharh al-Abyat : Tawadha' bi al-Ma' al-Ghaib in kunta zā Sir
- ✓ Sharh al-Muqatta'ah fi Mahabbatillah : li Shistarī
- ✓ Sharh Nazm mā Yadullu 'Alaih Lafz al-Jalaliyah li Shistari2
- ✓ Sharh Nuniyah li Shistarī
- ✓ Kashf al-Niqāb 'an sirr al-lubāb
- ✓ Mi'raj al-Tashawwuf ilā Haqā'iq al-tasawwuf

B. Profil Kitab Tafsir Ibnu 'Ajībah

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Dalam pendahulaanya Ibnu 'Ajībah menyatakan bahwa ilmu tafsir sebagai wadah ilmu pengetahuan dan merupakan sarana terbaik untuk menyampaikan hasil pemikiran dan pendapat yang jernih. Akan tetapi dorongan untuk menafsirkan al-Qur'ān tidak terilhami kecuali kepada orang yang memiliki kecerdasan tingkat tinggi, Yaitu orang-orang yang telah menguasai ilmu-ilmu zahir, pikirannya tertuang dalam makna-makna al-Qur'ān yang mempesona. Mereka adalah orang yang telah mempelajari secara mendalam ilmu zahir, seperti penguasaan bahasa arab, ilmu Sharaf, Nahuwu dan Balaghah, Fiqhi, Hadis dan Sejarah, serta mendalami ilmu tasawuf dan belajar kepada orang-orang yang memilki kemampuan mengolah rasa jiwanya (*ahl al-adhwāq*).[27]

Ibnu 'Ajibah menaruh perhatian besar terhadap pentingnya penafsiran al-Qur'ān dengan persyaratan ketat. Seorang mufassir harus memiliki kecakapan dalam berbagai

---

[27]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I. h, 16

bidang ilmu. pengetahuan ilmu zahir agar dapat memahami kandungan syaria'atnya sebelum mengantarkan pemahaman terhadap makna batin al-Quran. tidak hanya itu, seorang hendak menafsirkan al-Qur'ān harus belajar kepada seorang guru spiritual yang juga memahami ilmu syaria't, Ibnu 'Ajībah berkata[28] :

> Dan ketahuilah bahwa al-Qur'ān al-aẓīm memilki makna zahir bagi orang yang mengusai ilmu zahir *(ahl ẓahir)*, dan juga memiliki makna batin bagi orang yang menguasai ilmu batin *(ahl al-bāṭin)*, dan tafsir *ahl al-bāṭin* tidak akan dipahami dan dirasakan kecuali mereka sendiri. Dan tidaklah benar ucapan mereka kecuali setelah mengakui makna zahirnya, kemudian ia menujukkan makna batinnya dengan ungkapan yang halus dan petunjuk yang tepat. Dan barang siapa yang tidak mencapai pengetahuan itu maka terimalah. Dan jangan terburu-buru untuk mengingkarinya. Sebab ilmu *azwāq* berada diluar kemampuan akal. Dan tidak dapat diketahui hanya dengan melalui *tawātir al-nuqūl.*

Seakan mempertegas hal ini, Ibnu 'Ajībah kemudian mengutip ungkapan fenomenal Ibn' Athaillah al-Sakandarī, persis seperti diungkapkan dalam kitabnya "Lathāif al-Minān" yang menyatakan bahwa penafsiran kaum sufi —yang terkadang disebutkan dalam ungkapan yang ganjil —terhadap makna ayat-ayat al-Qur'ān dan hadits-hadits Rasulullah bukan

---

[28] Teks Asli :

وعلم ان القران العظيم له ظاهر لأهل الظاهر, و باطن الأهل الباطن, و تفسير الباطن لايذوق الا اهل الباطن, لا يفهم غيرهم و لا يذوقه سواهم, و لا يصح ذكره الا بعد تقرير الظاهر, ثم يشير الى علم الباطن بعبارة رقيقة و اشرة دقيقة و اشارة دقيقة, فمن لم يبلغ فهمه لذوق تلك الاسرار فليسلم, و لا يبادر بالإنكار , فإن علم الاذواق من وراء طور العقول, ولا يدرك بتواتر النقول

Pendahuluan Ibnu Ajībah, Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I. h, 16-17

berarti hal itu mengabaikan makna zahir. Makna zahir dapat dipahami secara bahasa, namun makna batin hanya dipahami oleh mereka yang dibukakan hatinya oleh Allah. Mereka tetap mengakui adanya makna zahir sebagaimana mestinya, dan memahami makna batin sebagaimana Allah anugrahi. Maka tidak ada larangan mempelajari makna-makna tersebut. Larangan hanya berlaku apabila mereka mengakui bahwa suatu ayat hanya memiliki makna batin.[29]

Dari ungkapan tersebut kita dapat menarik kesimpulan bahwa penafsiran batin al-Qur'ān dalam pandangan Ibnu 'Ajībah sangatlah ekslusif, hanyalah orang-orang tertentu yang dapat memahaminya. Ibnu 'Ajībah mencoba memahamkan kepada pembaca bahwa al-Qur'ān tidak hanya memilki makna zahir yang tampak. Akan tetapi juga mengandung makna yang tersirat yang hanya dipahami oleh orang khusus. Namun menurutnya, yang perlu ditegaskan, bahwa keberadaan makna batin tersebut bukan untuk menyalahi makna zahirnya. Keberadaan makna batin adalah keniscayaan yang selalu didahului dengan pemahaman makna zahirnya, begitu juga makna batin hanya dapat dipahami bagi orang yang telah dibukakan oleh Allah mata hatinya. Sebagai landasan utama para sufi, Ibnu Ajibah tidak lupa mengutip sebuah hadis yang populer di kalangan para sufi; "*li kulli āyatin ẓāhirun wa bātinun wa haddun muttạla*"[30]

Pada akhir pendahuluannya Ibnu 'Ajībah menyebutkan bahwa yang mendorongnya untuk menulis tafsir dengan menghimpun makna zahir dan isyarah sekaligus adalah kedua gurunya Sayyid al-Buzidī al-Hasanī dan Maula al-'Arabī. Maka dari itu, tafsir ini tidak sepenuhnya berangkat atas inisiatif Ibnu 'Ajībah sendiri melainkan dari terdapat peran

[29]Ibnu Ajībah, Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I. h. 17

[30]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h. 17

gurunya yang memotivasi untuk meyusun tafsir ini. Ibnu 'Ajībah menyatakan "dengan penuh harapan tafsir ini dapat bermanfaat bagi banyak orang".[31]

Tafsir ini kemudian dinamainya "*al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*". Pada pendahuluan tafsir ini tidak ada alasan yang disebutkan mengapa ia menamai dengan nama tersebut.[32] Akan tetapi dari makna *al-Bahr* (samudera) dan *al-Madīd* (agung) boleh jadi kita dapat memahami bahwa Ibnu 'Ajībah hendak menegaskan bahwa al-Qur'ān merupakan kitab agung, Ibarat samudera yang begitu luas, Dia mengandung makna yang begitu luas dan dalam. Hal ini senafas dengan premis utama para sufi yang meyakini al-Qur'ān mengandung multilevel makna, dan manusia memiliki potensi untuk mengungkap makna tersebut. Para sufi terilhami beberapa ayat al-Qur'ān di antaranya seperti: QS. al-Hijr [15]: 21 "dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi Kami-lah khazanahnya dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu". QS. Luqman: [31]: 27 "dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering) nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."[33]

2. Metode dan Sumber Tafsir

Sebagaimana lazimanya suatu kitab tafsir memiliki sebuah metode sebagai acuan untuk memaparkan penjelasan ayat al-Qur'ān. setiap mufassir memiliki metode dan kecenderungan yang berbeda-beda dalam menafsirk. Para ahli

---

[31]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h. 19

[32]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h. 19

[33]Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qūr'ān in Classical Islam, (London & New York*, (London & New York: Routledge, 2006), h. 7

al-Qur'ān terdahulu telah telah sepakat merumuskan beberapa metode Tafsir dalam 4 cara yakni; (1) *ijmalī* (penjelesan makna global), *taḥlilī* (analisis), *muqāran* (komparasi) dan *maudhu'ī* (tematik).[34]

Jika diperhatikan, maka metode penafsiran tafsir Ibnu 'Ajībah ditempuh dengan cara *taḥlilī* . Metode taḥlilī adalah suatu metode tafsir yang mufassirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai segi dengan memperhatikan urutan ayat al-Qur'ān sesuai dengan yang tercantum dalam mushaf.[35]

Sementara jika dilihat dari pendekatan sumber tafsir yang digunakan Ibnu Ajibah telah menggunakan kedua sumber tafsir yaitu *tafsir bi al-ma'tshūr* dan *tafsir bil al-ra'yi*.[36] Kecenderungan *tafsir bi al-ma'tshūr* dapat dilihat dari berbagai kriteria, yaitu ketika seorang mufassir menafsirkan suatu ayat dengan mencantumkan ayat al-Qur'ān lainnya, riwayat hadis nabi saw dan penafsiran sahabat dan *sabab al-nuzūl*[37] dan *qiraa't*. Meskipun demikian, Ibnu Ajibah tidak terbilang konsisten menerapkan seluruh komponen di atas. Berikut beberapa contoh sumber *bi al-ma'sthūr* dalam tafsir karya Ibnu Ajibah :

---

[34]Qurasih Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung:Pustaka Mizan, 2009), h.129

[35]Qurasih Shihab, *Membumikan al-Quran:Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*,h.130

[36]Ibnu 'Ajībah, al-*Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h. 54

[37] Pada dasarnya, asbab al-nuzul termasuk dari riwayat dari para sahabat r.a , yang memiliki fungsi untuk mengetahui peristiwa yang menyebabkan turunnya suatu surah atau ayat. Kabar atau informasi berdasarkan asbab al-Nuzul yang diriwayatkan para sahabat bukan termaksud *ijtihad* mereka tetapi hukumnya *marfu'*. Sehingga dapat dikatakan asbab al-Nuzul sebagai konten dan bagian dari tafsri bi al-Ma'tsur, Lihat Manna al-Qattān, *Mabahits fī ulūm al-Qur'ān*, h.

1) *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* : ketika menafsirkan potongan ayat "*wa yuqimu ṣalāta*" pada surah al-Baqarah ayat [2]:3 dengan surah al-Haj, al-Isra [17]:78 [22]:35 dan Surah al-Ma'aun [107]:4.[38]
2) *Tafsir al-Qur'ān bi al-hadist* :pada saat menafsirkan surah al-Baqarah [2]:180. [39] Ibnu Ajibah menyebutkan hadis yang menyatkan bahwa Allah akan memberikan naungan di hari kiamat kepada orang yang memberikan kelonggaran kepada orang yang kesulitan.
3) *Asbāb al-nuzūl :* salah satu contoh sebab turunya ayat yang dicantumkan oleh Ibnu Ajibah dalam tafsirnya, ketika menafsirkan surah al-Baqarah [2]:198.[40] Ayat ini turun berkaitan dengan kaum muslimin yang merasa berdosa apabila berdagang pada musim haji. Sebab waktu zaman jahiliyah terkenal tiga pasar Ukazh, Mijnah dan Zul Majaj. Dengan turunnnya ayat ini Allah hendak menegaskan bahwa pada musim haji seorang tidak dilarang untuk berusaha, seperti berdagang, bekerja, dan semisalnya, selama itu tidak menggangu tujuan yang utamanya, yakni menunaikan ibadah haji dengan sempurna.[41]Contoh *asbab al-nuzūl* lainnya yang disebutkan; ketika

---

[38]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h. 54

[39]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, h.184

[40]Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid I, h. 200

[41]Muchlis M. Hanafi, *Asbabun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu al-Quran*, (Kementrian Agama, 2015),h.115

menafsirkan surah al-Tahrim [66]: 1.[42]Dalam suatu riwayat disebutkan, ayat ini turun berkenaan dengan nabi yang menyatakan tidak akan lagi memimum madu, hanya karena ingin menyenangkan hati istri-istrinya. Dari ucapan itu terkesan nabi ingin mengharamkan dirinya mengkonsumsi yang dihalalkan Allah.[43]

4) Menyebutkan Jenis *Qiraa'ṯ*: sebagai contoh ketika Ibnu 'Ajībah menjelaskan QS. al-'An'ām [6]:33, berdasarkan bacaa'an Nafī' "*ya*" dibaca *ḍamma (layuhzunuka)* sesuai dengan surah al-Anbiya [21]:103. Sementara segian lainnya membaca dengan *fatḥa* "*ya*" (*layaḥzanuka*) mengikuti timbangan kata "*hazana-yahzunu*" dan "*nasara-yansuru*". Contoh lainnya ketika menafsirkan surah al-Nahl [16]: 66. Ibnu 'Ajībah menyebutkan ketika kata *"mufraṭun"* dibaca *kasrah* (*mufriṭūn*) maka kata tersebut sebagai *fa'il* dari kata *ifrā'ṭ* yang berarti melampaui batas. Apabila dibaca dengan *fatḥa* maka sebagai *ism maf'ul* dari kata *afraṭa*. Dan apabila dibaca dengan *tashdīd* (*mufarriṭūn*) yang berarti tergesa-gesa.[44]

Adapun untuk mengidentifikasi sumber tafsir *bi al-ra'yī* dalam tafsir ini, dapat dilihat dari upaya mufassir untuk memahami al-Qur'ān secara mendalam atas penguasaan bahasa Arab, mengutip syair-syair sufi, *dilālah* atau mengutip pendapat mufassir lainnya untuk memperkuat penafsirannya. Berikut contoh sumber *bi al-ra'yī* dalam tafsir Ibnu 'Ajībah :

---

[42]Ibnu Ajībah, al-*Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VIII, h. 79

[43]Muchlis M. Hanafi, *Asbabun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu al-Quran, h.* 449

[44]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid IV, h. 37

1) Menjelaskan kata (*mufradāt*) :kesederhaan penafsiran Ibnu ‘Ajībah terletak pada perhatiaanya menafsirkan suatu kata dalam al-Qur’ān. Sebelum mengurai panjang lebar penafsirannya Ibnu ‘Ajībah menjelaskan beberapa kata yang kiranya perlu diterjemahkan. Seperti pada Qs. al-Nazi’at[79]: 1-4[45] :

- { والنازعاتِ } أي: والملائكةُ التي تنزعُ الأرواحَ من أجسادهَا
- { غَرْقاً } أي: إغراقاً، من: أَغرق في الشيء
- { والناشطاتِ نشطاً } أي: ينشطونَهَا ويُخرجونَهَا من الجسدِ, من: نَشط الدلو من البئر: أخرجها
- { والسابحاتِ سَبْحاً } أي: يسبحونَ بها في الهَوى إلى سدرة المُنْتهى .
- {فالسابقاتِ سبقًا } فيسبقون بأرواحِ الكفرةِ إلى النارِ، وبأرواحِ المؤمنينَ إلى الجنةِ
- { فالمدبراتِ أَمْراً } تُدبر أمر عقَابها وثوابها

2) Penjelasan kaidah bahasa *(i’rab)*: perhatian Ibnu Ajibah terhadap kaidah bahasa terlihat ketika ia menjelaskan beberapa ayat yang kiranya perlu di-*i’rāb* atau disebutkan kaidah bahasanya. Seperti pada surah al-Baqarah [2]:5-6, berikut penjabaran kaidah bahasa pada penafsirannya[46]:

- { سَوَاءٌ } : خبر مقدم
- { أنذرتَهُم }: مبتدأ لسبك همزة التسوية، أي: الإنذا وعدمه سواء في حق هؤلاء الكفر:
- ، والجملة خبر إن

[45]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid VIII, h. 225

[46]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid I. h. 55

- { غِشاوةٌ }: مبتدأ، والجار قبله خبره

3) Menggunakan syair'-syair: dapat dikatakan salah satu ciri khas dari penafsiran Ibnu Ajibah mengutip syair-syair arab setelah ia menjelaskan perkalimat ayat. Salah satu contoh ketika ia menafsirkan surah al-Qalām[68]:1 dengan bait syair sebagai berikut[47]:

قَلَمٌ مِنَ القَصَبِ الضَّعيف الأجْوفِ أَمضَى من الرُّمْح الطويل الأهيَفِ

ومِن النِّصال إذا انْبَرَتْ لِقسِيِّها ومِن المهَنَّد في الصِّقال المرْهَفِ

وأَشَدُّ إِقدَاماً من الليْثِ الذي يَكْوِي القُلوبَ إذا بدا في الموقِفِ

وقال آخر:

قَوْمٌ إذا عَرَفوا عَداوةَ حَاسِدٍ سَفَكُوا الدِّمَا بأَسِنَّةِ الأَقْلامِ

ولَضَرْبَةٌ مِن كاتبٍ بِبَنَانِهِ أَمْضَى وأَبْلَغُ من رقيق حُسَامِ

3. Sistematika Penyajian Tafsir

Tafsir sufistik karya Ibnu 'Ajībah telah dapat dikatakan berhasil menyajikan secara komprehensif aspek zahir dan batin ayat al-Qur'ān dengan sistematis. Ibnu 'Ajībah terbilang konsisten setiap mengawali penafsirannya dengan menyebutkan jumlah ayat dalam surah tertentu dan kategori makiyah atau madaniyah. Ibnu 'Ajībah terkadang menerangkan gambaran umum isi surah dan menjelaskan munasabahnya dengan ayat sebelum atau sesudahnya. Misalnyaketika menjelaskan QS.al-Shaffat [37]; Ibnu 'Ajībah membuka penafsirannya dengan menjelaskan bahwa surah ini merupakan surah al-Makiyah, yang berjumlah 101 ayat, meskipun ada juga yang menyebutnya 112 ayat dan jumlah yang lebih kurang dari kedua pendapat itu yakni 80 ayat.

---

[47]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid VIII, h.104

Menuruntya, ayat ini masih memiliki kaitan *(munāsabah)* dengan ayat sebelumnya yang menggambarkan kisah para kaum musyrikin yang menolak ajaran tauhid dengan menyembah berhala, dalam permulaan surah ini membantah prilaku kaum musyrik tersebut yang secara tegas berbunyi: " *inna ilāhukum lawāḥid* ". Selain itu, menurut Ibnu 'Ajībah, ayat ini juga mengkisahkan penolakan mereka terhadap pengutusan nabi Muhammad saw sebagai seorang rasul yang diberi mukjizat. Sebagaimana yang disebutkan dalam surah ini pada ayat 15 *"wa qalū in hāża illa sihr al-mubīn"*.[48]

Perhatian Ibnu 'Ajībah pada aspek lahiriyah ayat begitu terlihat ketika ia juga menyebutkan kandungan hukum suatu surah. Baginya, pemahaman terhadap dimensi syari'at ayat merupakan pintu masuk atau syarat mutlak untuk memahami hakikat dan isyarat suatu ayat. Dalam sejumlah kesempatan, Ibnu 'Ajībah tidak hanya menguraikan urgensitas syaria't ayat yang biasanya terkandung pada ayat-ayat tertentu atau hanya pada ayat *ahkām* saja. Penafsiran Ibnu 'Ajibah juga menarik analogi dari beberapa ayat— meskipun ayat itu tidak memuat dimensi hukum—yang olehnya dipahami mengindikasikan keniscayaan integritas syari'at dan hakikat. Misalnya ketika mengemukakan makna *ishari* dari QS. al-Rahman [55]: 19 *" maraja al-bahraini yaltaqiyān"* yang menurutnya menunjukkan pertemuan lautan ilmu syari'at dan hakikat. Keterpaduan kedua ilmu tersebut dapat dilihat pada diri seorang manusia sempurna yang disebutnya sebagai *insān al-kāmil*. Sementara kalimat *"bainahumā barzakhun lāyabgiyān"* yang ditafsirkannya; di antara kedua ilmu syari'at dan hakiat terdapat akal yang beguna untuk mengontrol keduanya agar tetap dijalankan sesuai koridornya. Dari sini kita dapat memahami bahwa Ibnu 'Ajībah tidak

[48]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid VI h.165

menafikan fungsi rasionalitas akal dalam islam. Ini menununjukkan bahwa para sufi sejatinya tidak selalu menafikan peran akal. Para sufi tidak juga hanya bertumpu pada kekuatan intiusinya. Singkat kata dari makna yang disajikan pada ayat tersebut Ibnu 'Ajibah hendak mengegaskan syari'at adalah dimensi zahir yang perlu dibarengi dengan penggunaan akal. Sementara hakikat merupakan dimensi batinnya yang diperoleh dengan intuisi. [49]

Ibnu 'Ajībah sangat menaruh perhatian terhadap dimensi syari'at ayat. Hal ini sekaligus menolak argumen beberapa golongan yang menolak tafsir sufi dengan alasan; tafsir sufi kerap melupakan dimensi syari'at ayat yang terdapat pada kandungan makna literalnya. Dalam penyajiannya, Ibnu 'Ajibah konsisten memulai penafsiran lahiriyahnya (eksoteris) terlebih dahulu, baru kemudian menjelaskan makna isyaratnya (esoteris), yang selalu dibuka dengan kalimat *"al-Ishārah"*.

Jika dibandingkan dengan tafsir sufistik lainnya, sekilas terlihat penafsiran esoterisnya terlihat menonjol pada aspek lahiriyahnya. Dalam artian, ketika menyajikan penafsiran batinnya Ibnu 'Ajībah terkadang mengutip dalil dari ayat tertentu dan perkataan atau puisi-pusi sufi terdahulu. Maka dari itu, mungkin saja orisinalitas penafsiran sufistik Ibnu Ajībah sangat diragukan. Terkesan tafsir ini tidak seutuhnya bersumber pada intusi *('irfāni)*, sebagaimana para sufi bertumpu pada pengalaman batin, biasanya disebut dengan *dhauq* atau *wijdāni*. Sebab nalar penafsiran para sufi pada umumnya diketahui tidak berlandaskan cara kerja *bayāni,* yang salah satu ciri khasnya mengutip ayat tertentu untuk menjelaskan ayat lainnya *(istidlāl)*. [50] Mungkin karena hal

---

[49]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII h. 272-273

[50]Menurut 'Abid al-Jabirī, merujuk dari "Lisan al-'Arāb" karya Ibnu Manzūr, menerangkan bahwasanya Bayani memeliki 5 makna pokok

inipula Zubair berkesimpulan Tafsir Ishari̅ karya Ibnu 'Ajibah bukan tafsir yang lebih spesifik mengunggkapkan makna isyarah. Baginya tafsir ini telah mengintegrasikan penafsiran yang bersumber dari mazhab zahiri̅ dan *ishāri̅*.[51]

Dalam bentuk sederhanya penafsiran Ibnu 'Aji̅bah dapat diringkas menjadi tiga Bagian, sebagai berikut :

1. Menjelaskan kandungan surah secara umum: meliputi jumlah ayat dalam suatu surah, memetakan kategori Makiyah dan Madaniyah, terkadang juga disertai dengan munasabah dengan ayat sebelumnya.
2. Menyajikan penafsiran lahiriyah : dengan mengelempokkan suatu ayat tertentu sebelum ditafsirkan, menyertakan asbab nuzul suatu ayat, menjelaskan kata perkata dari potongan ayat, terkadang ditambahi dengan penjelasan berdasarkan ilmu bahasa arab seperti Ṣaraf, Nahwu dan Balaghah.
3. Menyajikan tafsir Ishāri̅: makna yang disajikan selalu dimulai dengan kata *"al-ishārah"*, mengutip ungkapan sufi-sufi terdahulu untuk memperkuat penafsiran batinnya, terkadang makna isyarah yang

---

yaitu; 1) menghubungkan satu dengan yang lainnya, 2) memutuskan satu dengan yang lain, 3) mengungkapkan satu pengertian dengan jelas, 4) mengemukakan pengertian dengan kemampuan menyampaikan sesuatu dengan jelas, 5) kemampuan manusia menyampaikan penjelasan. Secara terminology, bayani difungsikan sebagai aturan wacana penafsiran *(qawānin al-tafsi̅r al-Khitabi̅)* dan syarat-syarat memproduksi wacana *(shurūt intāj al-khitabi)*, yang secara opreasional *bayani̅* dipergunakan untuk memahami segala sesuatu dengan berpegang teguh pada pemahaman terhadap teks. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi̅*, (Beirut:al-Markaz dirasat al-wihdah al-Murabbiyah, 2009), h. 15-17

[51]Zubair, *Ibnu Aji̅bah wa al-Majāz fi̅ Tafsi̅rihi al-Bahr al-Madi̅d: Surah Yasin Namūzajan* ,h. 10

disajikan dengan gaya bahasa alegoris disertai isitilah-isitlah konsep ajaran tasawuf.

Dengan melihat penyajian tafsir ini menunjukkan kecakapan mufassirnya dalam menerapkan penafsiran lahir dan batin ayat, bahkan terkesan tafsir ini tidak mengistimewakan salah satu dari makna zahir dan batinnya. Di bawah ini merupakan gambaran umum tentang struktur Tafsir Ibnu 'Ajībah. Uraian ini meliputi sumber tafsir, metode tafsir, karakteristik dan tujuan dari tafsir yang dilakukan oleh Ibnu 'Ajībah, sebagai berikut :

Sumber Tafsir	Metode Tafsir Ishārī	Validitas Tafsir	Karakteristik dan Tujuan akhir Tafsir
Al-Quran Al-Hadis Riwayat dari Sahabat Perkataan Para sufi	*Bi al-Ishari,* Dengan memperhatikan analisis bahasa pada makna zahirnya -mengutip ungkapan para sufi lainnya	Memproyeksikan makna sesuai dengan ajaran sufi yang diyakini	-Menekankan Perbaduan antara eksoterik dan esoterik dalam menafsirkan al-Quran -Megemukakan ajaran tasawuf seperti yang diyakininya -narasi penafsiran kental dengan muatan konsep-konsep dan doktrin ajaran tasawuf dalam bentuk institusional (Tarekat)

4. Corak Tafsir

Corak penafsiran sebuah tafsir dipengaruhi dan selaras dengan latar belakang, pendidikan, dan kecenderungan mufassirnya. Maka, apabila diperhatikan, dengan melihat sosok Ibnu Ajibah berdasarkan riwayat hidupnya dan berbagai macam karyanya, sekilas penulis menyimpulkan bahwa tafsir ini mempunyai corak kombinasi antara corak *lughawi* dan corak *al-ṣufī*. Corak *lughawi* terlihat dominan ketika Ibnu Ajibah memaparkan makna lahiriyah ayat, dan corak *sufī* pada makna *ishāri* yang dipaparkan oleh Ibnu 'Ajibah.

Namun jika ditelusuri lebih jauh maka dapat dikatakan corak penafsiran Ibnu Ajibah lebih dominan [52] pada corak sufistiknya. ini terbukti dari intensitas Ibnu Ajibah menguraikan makna *Ishari* disetiap penafsirannya. berikut kalkulasi penafsiran *Ishari* dalam kitab tafsir karya Ibnu 'Ajibah:

[52]Corak penafsiran adalah kecenderungan pemikiran atau ide yang mendominasi dalam sebuah penafsiran. Corak penafsiran al-Quran dapat terbagi menjadi tiga; 1) Corak umum yaitu kecenderungan pemikiran seorang mufassir yang tidak menkhususkan satu corak dalam penafsirannya, atau dapat dikatakan dalam tafsirannya minimal teradapat tiga corak sekaligus dan ketiganya tidak ada yang dominan karena setiap corak mempunyai porsi yang sama. 2) Corak Khusus, merupakan corak lebih dominan dalam suatu penafsiran. 3) Corak Kombinasi, yaitu corak yang menggabungkan dua kecenderungan pemikiran sekaligus. Keduanya, mendapat porsi yang sama tanpa mengistimewakan salah satunya. Untuk menentukan sebuah corak dalam penafsiran dapat dilacak pada dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau ide dalam sebuah penafsiran. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru ilmu Tafsir*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2005), h. 388

Alhasil, di dalam 6236 ayat dalam al-Qur'ān, Ibnu 'Ajībah menyajikan penafsrirannya dalam presentase rata-rata sebanyak 28%. Hal ini tidak lain, operasional tafsir Ibnu 'Ajibah dilakukan dengan cara mengelempokkan ayat-ayat kemudian menyajikan makna *isharī*nya. Atau dengan bahasa

No	Nama Surah	Jilid	Jumlah Makna *Isharī*
1	al-Fatihah sd. Ali Imran	Jilid I	2, 162, 86
2	al-Nisa' sd. Al'raf	Jilid II	95, 59, 74, 63
3	al-Anfal sd. al-Hijr	Jilid III	36, 59, 43, 41, 28, 21, 19, 13
4	al-Nahli sd. al-Hajj	Jilid IV	40, 38, 28, 25, 25, 32, 25
5	al-Mu'minun sd. Sajadah	Jilid V	20, 31, 22, 21, 23, 30, 23, 22, 12, 9
6	al-Ahzab sd. al-Shura	Jilid VI	34, 22, 23, 17, 20, 17, 32, 24, 16, 16
7	al-Zukhruf sd. Al-Mujadilah	Jilid VII	17, 7, 11, 14, 11, 11, 9, 7, 8, 7, 6, 8, 6, 7, 9, 10
8	Al-Hasyr sd. al-Nas	Jilid VIII	9, 6, 3, 3, 4, 5, 6, 6, 6, 6, 5, 3, 4, 5, 3, 4, 3, 4, 5, 4, 4,4, 2, 3, 3, 3, 2, 2, 2, 3, 3, 2, 2, 2, 2, 1, 1, 2, 1, 2, 1, 1, 1, 1, 1,1,1,1,1,1,1,1, 1,1,1
Jumlah total penafsiran *Ishārī*			1725

lain, makna *Ishārī* pada tafsir ini bukan lahir pada tiap satu persatu ayat melainkan pada kelompok ayat yang telah disusun olehnya.

BAB IV
APLIKASI PENAFSIRAN ISHARI IBNU ‘AJĪBAH

Pada pembahasan kali ini akan disajikan penafsiran Ibnu ‘Ajībah terkait ayat-ayat al-Qur’ān yang membahas seputar konsepsi ajaran metafsika sufi, atau dalam bahasan lain dipahami sebagai pengalaman puncak sufistik seperti *fanā’* dan *baqā’*, *ittiḥād* dan *hulūl*. Mengenai hal ini sengaja ditampilkan untuk merepresentasikan ajaran kelompok sufi falsafi, yang dalam tradisi penafsirannya berlandaskan prinsip-prinsip teoritis *(nazarī)*. Pembahasan ini diharapkan dapat menjadi bukti dalam penelitian ini; bahwa tafsir Ibnu ‘Ajībah meskipun telah menyajikan makna zahirnya, penafsiran Ibnu ‘Ajibah juga terdapat muatan konsep ajaran tasawuf-falsafī.

Sementara pembahasan selanjutnya yakni seputar konsepsi institusi ajaran tasawuf sebagai representasi dari ajaran kelompok sufi amali, yang dalam tradisi penafsirannya identik dari tafsi isharī yakni; upaya penafsiran al-Qur’ān dengan terlebih dahulu mengedepankan latihan ruhani*(riyāḍah)*. Tema ini sebagai pembanding dari penafsiran sufistik lainnya, dengan tujuan mendapatkan distingsi penafsiran Ibnu ‘Ajībah dari tafsir sufistik pendahulunya, yang kiranya juga dapat menunjukkan perkembangan doktrin ajaran tasawuf dalam sebuah penafsiran al-Qur’ān. Atau dengan kata lain, perkembangan konten penafsiran sufistik berjalan searah dengan perkembangan tasawuf yang telah melembaga dalam sebuah Tarekat.

A. Nuansa Tasawuf Falsafī

Pada dasarnya intisari dari ajaran tasawuf adalah menghadirkan kesadaran atau perasaan dalam diri manusia akan adanya Zat yang maha tinggi, Yakni Allah. Perasaan tersebut dikelola sedemikian rupa oleh para pelaku tasawuf agar dapat berhubungan sedekat-dekatnya dengan Allah salah

satunya dengan menerparkan pola hidup sedernaha atau zuhud. [1] Henry Corbin, yang dikutip oleh Annamarie Schimmel, bahwa secara meta-hisotris hubungan dialogis atau komunikasi antara manusia dan Tuhan merupakan basis dari kesadaran beragama ajaran islam, hal ini sebagaimana yang tertuang dalam QS. al- 'Araf [7]: 172. Janji primordial manusia kepada Tuhan yang terekam dalam surat tersebut kemudian menjadi inpsirasi dan tujuan akhir para sufi; bahwa mereka ingin kembali merasakan pengalaman ketika bercakap dengan Tuhan dan mengucapkan kesaksian bahwa hanya Tuhanlah yang satu-satunya ada, sebelum semua ciptaan-Nya yang ada ini diberikan kehidupan dan cinta kasih dari dari-Nya.[2]

Hubungan antara Tuhan dan manusia dalam ajaran tasawuf kemudian berkembang secara konseptual dengan sebuah pandangan dasar yang meyakini bahwa para sufi dapat menyaksikan tuhan dengan sedekat-dekatnya dengan mata sanubarinya atau biasa disebut dengan *ma'rifah.* Sebagian sufi seperti al-Ghazai menyebutkan bahwa ini merupakan puncak yang dapat dicapai oleh para sufi. Namun sementara sufi lainnya meyakni bahwa manusia dapat lagi mencapai posisi yang lebih tinggi dari *ma'rifah,* yakni tidak hanya berada dekat Tuhan, tetapi juga dapat bersatu dengan-Nya. [3] Dari sinilah kemudian, ajaran tasawuf dirasa asing dan menjadi wacana kontroversial dalam islam dengan serangkaian teori yang muncul seperti *ittihād, hulūl dan wahdah al-wujūd.* Tasawuf golongan ini biasanya disebut dengan tasawuf falsafī, sebab dalam mengemukakan teori tasawufnya dengan identik dengan terminologi-terminologi filosofis. Karakteristik utama

---

[1] Harun Nasution, Falsafah dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), h. 43

[2] Annamarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (USA: The Univercity of North Carolina Press, 1975), h. 24

[3] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, h. 63

dari ajarannya adalah menggabungkan visi spritual dan visi rasional sekaligus. Sufi penganut ajaran ini mendasari teorinya dengan rasa *(dhauq)* dan akal.[4] Selain itu, para pelaku tasawuf ini diduga yang oleh sementara sarajana telah bersentuhan langsung dengan serangkaian "atribut" asing, sebagaimana yang telah disebutkan pada pab II sebelumnya, seperti Neoplatonisme, Nasrani, Budhisme, dan Gnostisisme.[5]

Sementara lainnya, mengafirmasi bahwa kendatipun tasawuf golongan ini dipengaruhi unsur asing atau tidak, ajaran tasawuf yang mengedepankan spritualitas tetap akan tumbuh dengan sendirinya. Sebab spritualitas merupakan kebutuhan esensial manusia. Terlebih lagi, seluruh konsep ajaran tasawuf dalam islam tetap akan memiliki basis filosofis yang kuat dengan tetap berpijak pada al-Qur'an dan Hadist.[6] Berikut penjabaran mengenai beberapa konsep tasawuf falsafi yang tampak pada penafsiran Ibnu 'Ajibah :

1. *Fanā'* dan *Baqā'*

Secara etimologis, *fanā'* berasal dari bahasa Arab yang berarti hancur, musnah, lenyap, hilang, lebur, atau punah. Sementara *baqā'* adalah lawan dari fanā' yang secara bahasa berasal dari kata *baqiya*, yang berarti terus ada, tidakhilang, tidak sirna, abadi.[7]

Dalam wacana tasawuf, *fanā'* biasanya diartikan sebagai suatu kondisi hilangnya segala sesuatu dalam diri manusia dan yang tersisa hanyalah perasaan dan ketergantungan dan keterkaitan dengan seseuatu selain Allah. al-Kalabazi mendefinisikannya sebagai berikut:

---

[4] Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*, (PT. RajaGrafindo Persada: Jakarta, 2016) h. 97

[5]Lihat Sub Bab "Infiltrasi sumber non-Islam" pada BAB II.

[6]Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, Dan Tasawuf*, (Ciputat:Ushul Press, 2009), h.95-97

[7] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1999), h. 233

"hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih dari segala perbuatan manusia, sehingga ia kehilangan segala perasaannya dan tidak dapat membedakan sesuatupun, bahkan dalam dirinya telah hilang berbagai kepentingan ketika berbuat sesuatu"[8]

Berkaitan dengan ini al-Qushairī menyatakan bahwa *fanā'*nya seorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya terjadi dengan hilangnnya kesadaran tentang dirinya dan dengan makluk lain. Pada hakikatnya dirinya tetap ada begitu juga dengan makhluk lainnya juga tetap ada, akan tetapi ia tidak sadar lagi pada alam sekitarnya dan dalam dirinya sendiri. Sementara *baqā'* diisyarakatkan sebagai kejelasan sifat-sifat terpuji setelah mengalami *fanā'*.[9]

Dalam diskursus tasawuf konsep ini menjadi "skandal" dalam pandangan ulama fiqih. Pasalnya, konsep ini mengarah pada paham bersatunya makhluk dengan Tuhan *(ittiḥād).* Sebab konsep ini dinilai tidak memiliki relevansi dalam ajaran Islam. Bahkan dianggap sebagai "virus" yang telah mencemari ruh peradaban ajaran Islam.[10] Praktek kontemplasi sufi untuk mencapai tingkatan *fanā'* dan *baqā'* dipandang negatif, sebab

---

[8]Teks Asli :

اَنْ يفنَى عَنهُ الحُظوظُ, فَلَا يَكونُ لَهُ فِي شَيءٍ مِن ذَالِكَ حَظٌّ وَيَسْقُطُ عَنهُ التَّمْيِزُ,فَنَاءً عَنِ الأَشْيَاءِ كُلَّهَا شَغْلاً بِمَا فَنَى بِهِ

Al-Kalabazī, *al-Ta'aruf li Mazhab ahl al-Tasawwuf,* (Maktabah Kulliyah al-Azhariyah, 1969), h. 147

[9]al-Qushairī, *Risalah al-Qushairiyah fī 'ilm al-tasawwuf,* (al-Qahirah: Dar al-Sha'b, 1987), ed. Abd Halim Mahmūd, h. 148-147

[10] Muhammad Sayyid al-Jalainad, *Min Qadhaya al-Tasawuf fī Dau'i al-Kitab wa Sunnah*, (al-Qahirah :Dar Quba', 2001), h. 47

diduga berasal dari ajaran Hindu, *"is the same as state —spoken of in Hindu doctrine"*.[11]

Sufi yang dianggap sebagai penggagas konsep ini adalah Abu Yazīd al-Bisthāmi (w. 261/875). A.J Arbery menyebutnya sebagai "*The first of intoxicated Sufis*". Paham *fanā'* dan *baqā'* ini merupakan peningkatan dari paham *ma'rifah* dan *mahabbah*. Menurut al-Bisthāmi manusia pada hakikatnya memiliki esensi yang sama dengan Allah, dapat bersatu dengan-Nya apa bila ia mampu melebur dengan eksistensi keberadaannya sebagai suatu pribadi sehingga dia tidak menyadari pribadinya, *fanā' al-nafs*, adalah hilangnnya kesadaran akan jasad tubuh, dan kesadarannya menyatu dengan zat Allah. swt.[12]

ayat al-Qur'ān yang biasanya dijadikan dasar para sufi terkait konsep ini adalah QS. al-Rahman [55]:26-27 :

كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ﴿٢٦﴾ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴿٢٧﴾

Artinya :

semua yang ada di bumi itu akan binasa.dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

Jika diperhatikan terhadap kandungan tekstualnya, ayat ini sesungguhnya menjelasakan tentang binasanya seluruh makhluk di bumi. Para sufi biasanya memaknai kata"*fān"* sebagai landasan filosofis terhadap teori tentang hilangnya

[11]Titus Burchkardt, *Introduction to sufi Doctrine*, (Canada: World Wisdom,2008), h. 3

[12]A. J. Arbery, *Sufism : an Account the Mystics of Islam*, (London & New York : Routledge Group, 2008) h. 54

sifat-sifat kemanusiaan seseorang kecuali hanya zat Allah yang tetap kekal.[13]

Ibnu 'Ajībah misalnya ketika menafsirkan makna lahiriyah ayat ini menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi ini akan musnah dan hanya zat-Nya kekal. Kemudian Ibnu 'Ajībah menafsirkan makna lahiriyah ayat ini dengan mengutip ungkapan al-Qushairī, sebagai berikut: "*wa fī baqā'ihi subḥānahu khalfun min kulli talafin wa tasliyatun lil al-mu'minina 'ammā yuṣibuhum min al-masā'ib wa yafutuhum min al-mawahib*". Bahwa kekekalan Allah terdapat pengganti apa yang binasa. Kekekalan Allah tidak lain sebagai hiburan bagi orang-orang beriman terhadap musibah yang menimpa mereka. Ibnu 'Ajībah kemudian menambah penjelasan dengan ayat selanjutnya, "*fabi ayyi 'alai rabbikumā tukazzibān*" bahwa dengan kebinasaan itu merupakan akhir dari segala kehidupan di dunia yang begitu sempit. Kehidupan yang kekal adalah hari akhir, dan bagi mereka orang-orang mukmin akan tinggal di dalamnya dengan segala kenikmatan yang kekal abadi.[14]

Dengan penafsiran seperti itu terlihat bahwa Ibnu 'Ajībah tidak melupakan konteks ayat tersebut. bahwa segala sesuatu di bumi pada hakikatnya semuanya akan binasa. hal ini tidak jauh berbeda dengan al-Alusi[15] yang menafsirkan

---

[13]Lihat Ibrahim Ibrahim Muhammad Yasin, *Dalālāt al-Mustalah fī al-Tasawwuf al-Falsafī : Isharah Falsafiyah fī kalimati sufiyah*, (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1999), h.64

[14] Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, (Beirut: Dar al-Kutub Islamiyah, 2015), Jilid VII, h. 272

[15]Nama lengkap al-Alusī2 adalah Syihābuddin as-Said Muhammad al-Alūsī al-Bagdādī. Beliau lahir disebuah desa di pinggir kota Bagdad pada 1207 H. terkenal sebagai seorang mufassir dengan karangannya "Tafsīr Rūh al-Ma'anī". Beberapa ulama menyatakan bahwa Rūh al-Ma'āni adalah tafsir yang bercorak Isyārī. Namun menurut az-Zahabī tafsir ini lebih tepat dikatakan dengan tafsir bi *al-Ra'yī al-Mahmūdah*, menurutnya tafsir isyarī bukan menjadi tujuan utama al-Alūsī dalam

bahwa segala makhluk hidup, baik hewan dan tumbuhan akan musnah dan sesungguhnya yang kekal adalah zat-Nya. Menurut al-Alusi pemaknaan kata wajah sebagai *zat-Nya* merupakan sebuah kiasan (*kināyah*). Dapat pula diartikan sebagai arah *(jihah)*, sementara kata *baqā'* menurutnya bermakna segala perbuatan yang dikehendaki oleh Allah. Dalam artian, ayat ini dapat dipahami menunjukkan segala arah dan tujuan manusia adalah untuk selalu mengerjakan perbuatan baik agar dapat mendekatkan diri kepada-Nya.[16]

Ketika menafsirkan makna *ishari*-nya tampaknya Ibnu Ajibah lebih dominan menjelaskan pada ayat 14-16, yang kurang lebih berkaitan dengan keutamaan penciptaan manusia. Hal ini dapat dipahami makna *ishari* yang disajikan berdasarkan kelompok ayat QS. al-Rahman [55]:14-28. Penafsiran mengenai konsep fanā' dan baqā' pada ayat ini tidak diuraikan secara panjang lebar. Ibnu Ajibah menjelaskan:

> (Bahwa Allah) mengistimewakan manusia dibanding makhluk lainnya dengan keseimbangan pada penciptaannya. Manusia memiliki sisi lembut dan kasar, memiliki kepekaan terhadap hal-hal yang abstrak dan kongkrit, memiliki ruh dan jasmani. Oleh karena itu manusia memiliki potensi untuk mengetahui segala makhluk ada di muka bumi ini. Berbeda dengan Jin dan Malaikat—yang hanya memiliki sisi—halus, (dalam

---

menulis tafsir tersebut. Adapula yang menyatakan bahwa tafsir ini memiliki beragam corak; karena pemabahasannya yang dalam dan bersifat terbuka dengan menerima berbagai macam pendapat ulama lain. Meski begitu beliau adalah seorang sufi dan sufi itu adalah isyarī (yang menanggkap isyarat-isyarat pesan ilahiyah). Lihat Husein al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa Mufassirūn*, (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, tth) Jilid I, h. 251. Lihat juga Abdu al-Ghafūr Mahmūd Musthafā Ja'far, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Tsaubihi al-Jadīd,* (Dar as-Salām li at-Tibā'ah an-Nasyr wa at-Tawzi'i wa at-Tarjamah, 2007), h. 534-544

[16]Al-Alusi, *Rūh al-Mā'ani : fi tafsir al-Qurān al-'Azim wa Sab'i al-Masanī*, (Beirutl: Ihyat Turas al-'Arbiy), h.108-109

artian tidak tampak oleh panca indra). Maka apabila malaikat diberikan pengetahuan—sama seperti apa yang diperoleh manusia —maka (kodrat) mereka akan berubah (dari fitrah penciptaannya). Sama seperti layaknya orang yang kehilangan kesadarannya. Maka dari itu, apabila dalam diri makhluk Adam (manusia) lebih dominan pada aspek ruhaniyah, maka ia sejatinya seperti malaikat atau bahkan melebihi malaikat. Akan tetapi sebaliknya jika diri manusia lebih didominasi oleh aspek jasmaninya maka ia tidak lain seperti binatang atau bahkan lebih rendah dari itu.[17]

Beralih pada makna *isharī*-nya, Ibnu 'Ajibah menjelaskan ayat tersebut berkaitan dengan konsep *fanā'* dan *baqā'* ini hanya dengan penjelasan singkat dengan bahasa gaya bahasa metafora. Ibnu Ajibah mengibaratkan bumi ini sebagai kerajaan Allah, berikut penafsirannya:

Kalimat "*Kullu man 'alaihā fān*" menurut Ibnu Ajibah segala sesuatu yang berada di atas " karpet permadani kerajaan (*bisāt al-mamlakah*)" akan musnah. kalimat "*wa yabqā wajhu rabbika*" bahwa yang kekal adalah zat-Nya yang maha suci

---

[17]Teks Asli :

اِخْتَصَّ مظهَرُ الإنسَانُ عَن سَائِرِ المَظَاهِرِ بِاِعْتِدَالِ خَلْقَتِه، لَطافةً وكثافةً، معنىً وحسّاً، روحانيّاً وبشريةً، فَلِذَلِكَ فَاقَتْ مَعْرِفَتَهُ إِذَا عَرَفَ سَائِرَ المـَخْلُوقَاتِ، بِخِلَافِ الجِنِّ وَالمِلاَئِكَةِ، الَّلطَافةُ غَالبةٌ عَلَيهِمْ، فَمَن كَان مِنْهُمْ عَارِفاً لَا تَجِدُهُ إِلَّا مُتَحَرّفاً، غالباً عليهِ الهَيمانُ والسُّكْرُ، وأَمَّا الآدَمِيُّ فَمَن غَلَبتْ رُوحَانيتُه عَلى صَلْصَالِيتِهِ، وَمَعْنَاهُ عَلَى حَسُّهُ، كَانَ كَالمَلَائِكَةِ أو أَفْضلُ، ومَن غلبتْ طِينتُه عَلى رُوحَانيتِهِ، وَحسُّهُ عَلى مَعنَاهُ، كَان كَالبَهَائِم أو أَضَلُّ

Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII, h. 272

(dhātuhu al-Muqaddas). Lebih jauh ia menafsirkan, bahwa dalam realitas, tak ada *maujud* lain bersama dan zat-Nya yang maha suci. Dari sini Ibnu 'Ajibah hendak mengatakan bahwa hakikat dari segala sesuatu selain Allah adalah ketiadan. Segala sesuatu selain Allah adalah manifestasi-Nya.

Bagi Ibnu 'Ajībah pemahaman dari konsep ini hanya dapat dipahami oleh yang memiliki cita rasa spiritual *(ahl al-dhauq)*, yaitu orang-orang yang telah mencapai maqām *fanā'* dan *baqā'* dan tidak akan dipahami oleh orang bodoh, yaitu orang yang tidak menyadari dan mensyukuri nikmat Allah. Sebagaimana dalam firmannya : "*fa bi ayyi 'alai rabbikuma tukazzibān".*[18]

Terlihat sekilas konsep pemahaman *fanā'* yang dikemukakan oleh Ibnu 'Ajībah di atas begitu identik dengan pemahaman Ibnu'Arabī yang dalam gagasannya memandang realitas yang tampak pada dunia ini pada hakikatnya adalah satu. Wujud mutlak hanya satu-satunya ada pada Allah. segala sesuatu yang ada ini diasumsikan berasal dari-Nya. Dengan kata lain, sekalipun segala sesuatu yang tampak ini memiliki wujud dalam pandangan manusia, tetapi pada hakikatnya tidak memiliki wujud.[19]

Ruzbihan al-Baqlī[20] salah satu mufassir sufi abad ke-12 berpanjang lebar menjelaskan ayat ini yang dinilai memuat

---

[18]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII, h. 273

[19]Lihat Kautsar Azahari Noer, *Ibn 'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, (Jakarta:Paramadina, 1995), h. 43

[20] Ruzbihan al-Baqlī (552/1128-606/1209). Merupakan salah satu tokoh sufi yang berasal dari daerah Shiraz, daerah bagian barat daya Iran. Al-Baqlī merupakan seorang ulama yang terbilang produktif, yang terkenal dengan karangannya berjudul " *'Arais al-Bayān"*, dalam tafsir ini banyak menguraikan *"shatahāt"* khususnya yang dialami oleh al-Hallaj. Selan itu, al-Baqli juga tercatat sebagai salah satu sufi yang memberikan sumbangsih pemikiran tentang "Mahabbah" seperti yang tertuang dalam karnya *"al-*

gambaran tentang kondisi fanā' dan baqā'. al-Baqlī menjelaskan bahwa hakikat fanā' dan baqā' adalah ketika seorang telah menyaksikan persaksian *al-Ḥaq.* Ketika itu *al-Ḥaq* terlihat berdiri dengan sendiri dan segala sesuatu itu bergantung kepada-Nya. Inilah hakikat dari wujud dan ketiadaan, sesungguhnya Allah memperkenalkan kekekalan-Nya dengan musnahnya dunia berserta penghuninya agar mereka bersunguh-sungguh untuk mengenal-Nya. Situasi ini, menurutnya menandakan bahwa seorang yang mengalami baqā' tanpa mengalami fanā' maka sebenarnya dia tidak mengetahui hakikat baqā'. Al-Baqlī kemudian memperkuat penafsiranya dengan mengutip ungkapan Junaid al-Bagdadī; kalimat "*kullu man 'alaihā fān*' bahwa seorang yang berada disudut fanā' maka ketika itu dia fanā'. Dalam kondisi itu seorang akan mengingat keagungan-Nya dan wajah-Nya sebagai hiburan atas hati yang merindu dan kepuasan hati kecil *(al-fu'ād)* bagi orang-orang yang mentauhidkan-Nya *(al-muwwahidīn)* dan orang-orang yang mengenal-Nya *(al-'arifūn).*[21]

Ibnu 'Ajībah dapat dikatakan banyak menyandarkan pemahaman konsep fanā' dan baqā' pada ayat al-Qur'ān. Penfasiran Ibnu 'Ajībah mengenai kedua konsep tersebut dapat dilihat pada ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan hukum, ayat kosmologi, eskatologi dan kisah-kisah. Dalam hal ini, Ibnu Ajībah mencoba menguraikan konsep tersebut dengan cara menarik analogi dari makna tekstual ayat dan diungkapkan dalam sebuah perumpamaan dan gaya bahasa metafora dan terkadang disertai kutipan syair-syair atau puisi dan ungkapan dari beberapa sufi pendahulunya.

Ahbār al-'Āshiqīn". Buah tangan al-Baqlī lainnya adalah *"Kashf al-Asrār"* sebuah autobiografi yang menceritakan pengalaman spritualnya. Lihat John Renard, *The A to Z of Sufism*, (Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc, 2009), h. 207-206

[21]Ruzbihan al-Baqlī, *'Arais al-Bayān*, Jilid I h. 263

Selain itu, penjelasan mengenai konsep ini juga tidak hanya diuraikan secara teoritis melainkan juga menguraikan pada aspek praksisnya. Fanā’ dan baqā’ dalam pemahamannya merupakan tingkatan spritual atau maqām yang akan dicapai seorang hamba ketika telah menempuh perjalanan setelah berusaha dengan sungguh-sungguh *(mujāhadah).* Sebagai contoh ketika menjelaskan QS:al-Insyiqāq [84]: 6-15. Ibnu Ajībah berkata : ayat ini menyeru kepada manusia yang ingin mencapai (puncak spiritual tertinggi). Bagi para hamba yang bersungguh-sungguh *(mujāhadah*) dan bersusah payah *(mukābadah)* maka pasti kamu akan menemuinya Allah dengan menyaksikan-Nya *(mushāhadah mu’āyanah)* pada tingakatan fanā’ dan baqā’. Pada hari pembalasan masing-masing orang akan diberikan kitab sesuai dengan amal perbuatannya.[22]

Secara garis besar penafsiran *isharī* dari ayat yang dikemukakan Ibnu ‘Ajībah tidak terlalu jauh berbeda dari makna lahirnya. Ayat yang dijelaskannya tetap berkaitan dengan bukti adanya balasan dari Tuhan bagi setiap manusia yang berbuat baik dan buruk. Namun hanya saja perbedaannya, Ibnu Ajībah mencoba mengkorelasikan makna ayat *“famulāqiḥ”*, yakni berjumpanya seorang hamba dengan Tuhan di hari kemudian nanti dengan menyaksikan Tuhan *(mushāhadah).* Kondisi ini disebutnya tepat berada pada tingkatan fanā’ dan baqā’.[23]

Penafsiran Ibnu ‘Ajībah agaknya lebih identik dengan penafsiran Ibnu ‘Arabī yang dikemukakan dengan bentuk analogi dan narasi metaforis. Ibnu ‘Arabī mengemukakan bahwa kata *al-‘ardḥ* adalah badan, dalam pengertiannya dilihat dalam penjelasan ayat *‘’idhā al-‘arḍu muddat’’* yang berarti

---

[22]Makna *Ishari* yadng dikemukakan oleh Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VIII, h. 271

[23]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VIII, h. 271

apabila tubuh (manusia) dihempaskan dan digantikan dengan ruh dan akal. ''*wa takhallat*'' dan kemudian ruh itu akan dibebankan untuk mengosongkan diri dari segala pengaruh dan keinginan seperti, kehidupan, gurauan, dan berbagai kesibukan dunia lainnya. Kemudian Ibnu 'Arabī menyatakan ''*innaka kādiḥun ilā rabbika*'' bahwa sesungguhnya seorang berusaha keras untuk pergi menuju kepada-Nya dengan kematian, atau seorang akan berjalan menuju ajalnya. Sementara kata *''famulāqih''* hanya dimaknai pergi menuju Tuhan tanpa menyebut situasi tersebut bukan keadaan fanā' ataupun baqā'. Menurut Ibnu 'Arabī *ḍamīr* ''*ha*'' pada kata tersebut merujuk kepada Tuhan atau juga dapat merujuk pada usaha. Dalam artian, seorang yang bersungguh-sungguh akan memperoleh apa yang telah diupayakannya untuk menemui tuhannya.[24]

Jika dibandingkan dengan penafsiran al-Qushairī, terlihat penafsiranya sangat sesuai dengan makna lahirnya. Menurut al-Qushairī, kata "*famulāqih*" bermakna Manusia akan menemui Tuhannya untuk menerima balasan sesuai dengan amal perbuatanya. Jika amal itu baik maka akan menerima kebaikan, jika amalnya buruk maka buruk pula yang akan diperolehnya.[25]

Dari sini tentu terlihat perbedaan dengan penafsiran Ibnu 'Ajībah; meskipun telah menafsirkan makna lahiriyahnya. Ibnu 'Ajībah mencoba menjelaskan ayat tersebut dengan analogi metaforis. Selain itu, terlihat makna *isharī* yang dikemukakan lebih mendominasi, dan sangat kental dengan muatan teori tasawuf, yakni; konsepsi fanā' dan baqā'.

Adapun tingkatan *fanā'* menurut Ibnu Ajībah diuraikan pada penafsiran *ishari*-nya terhadap QS. al-Anbiya [21]: 25 sebagai berikut :

---

[24]Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Yaqzhah, 1968) Jilid II, h. 783-784

[25] al-Qushairī, *Latā'if Ishārat,* (Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah,2007) Jilid III, h.405

وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ٢٥

Artinya :

dan Kami tidak mengutus seorang Rasulpun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka sembahlah olehmu sekalian akan aku".

Menurut Ibnu Ajibah ayat ini masih berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya, yang menjelaskan seputar perosalan tauhid yang disampaikan wahyu melalui perantara rasul. Kemudian, dengan pendekatan bahasa Ibnu 'Ajībah menjelaskan penggunaan kata "*nūḥī* " dalam bentuk *fi'lu al-muḍārī'* guna menggambarkan secara utuh wahyu yang bernuansa magis.[26]

Ketika memaparkan makna *ishārī* ayat ini, Ibnu 'Ajībah mengafirmasi ajaran tauhid sebagai kompilasi dari apa yang dibawa oleh Rasul dari kitab samawī. Selain itu, menurutnya ayat ini juga mengandung makna yang menjelaskan tiga tingkatan fanā' sebelum mencapai baqā', tingkatan itu terdiri : 1)*fanā' fi tauhīd 'af'āl* : yaitu kondisi dimana seorang hamba tidak melihat segala tindak tanduknya melainkan semuanya dari Allah. Tidak ada perantara dan yang menyebabkan ia melakukan sesuatu selain dari Allah. 2) *fana' fi tauhīd al-ṣifāt*: yaitu kondisi seorang hamba ketika tidak dapat lagi mendengar, melihat, berbicara kecuali atas perintah Allah, dan terakhir, 3) *fanā' fi tauhīd al-zāt*: pada saat kondisi

[26]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid IV, 337

ini, seseorang tidak lagi melihat segala sesuatu yang ada kecuali Allah, baik dalam perasaan, bisikan ruhaninya dan akidahnya. Pada tingkat ini disebut Ibnu ‘Ajibah sebagai fanā’ setelah fanā’, sembari mengutip sya’ir[27]:

هُوَ الموجِدُ الأَشْيَاءِ وَهْوَ وُجُودُهَا وعَيْنُ ذَوَاتِ الكُلِّ وَهْوَ الجَوَامِعُ

وقَد أَشارَ بَعْضُهُمْ إِلَى هَذِهِ الفَنَاءَاتِ، فَقَالَ:

فَيفْنَى ثُمَّ يفْنَى ثُمَّ يفْنَى فَكَانَ فَنَاؤُهُ عَينُ البَقَاءِ

وهُنَا – أي: فِي مَقَامِ الفنَاءْ وَالبَقَاءِ – اِنْتَهَت أَقْدَامُ السَّائِرِينَ، وَرُسِخَتْ أَسْرَارُ العَارِفِينَ، مَعَ تَرْقِيَاتِ وَكُشوفَاتِ أَبَدَ الآبدينِ، جَعَلنَا اللهُ مِنْ حِزبِهِم. آمي

Sekilas bentuk pembagian fanā’ yang diuraikan Ibnu ‘Ajībah tersebut selaras dengan konsepsi pemahaman fanā’ yang dikemukakan oleh Junaid al-Bagdadi. Dalam gagasan Junaid, ketika seseorang telah larut dalam *ma’rifah* Allah maka dia tidak akan menyadari segala sesuatu selain Allah. Hilangnya kesadaran kalbu tentang dirinya karena tersingkapnya hakikat relaitas. Dalam keadaan ini seorang tidak melihat, tidak mengetahui, dan tidak merasakan apapun selain Allah. Bahkan ia telah merasa berada sedekat-dekatnya dengan Allah, keadaan ini disebutnya sebagai kondisi *fanā’ fi al-tauhīd*.[28]

---

[27]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid IV, 338-339

[28]Abu al-Qasim al-Junaid adalah seorang sufi yang paling dalam berbicara mengenai konsep *fana.* Menurutnya, seorang yang mengalami kondisi *fana’*akan terjaga dalam melaksanakan hak-hak Allah. Lihat Abu Wafa’ al-Ghanimi al-Taftzani, *Tasawuf Islam:Telaah’a Historis dan Perkembagannya*, (Jakarta: Penerbita Media Pratama, 2002), Terj. Subkhan Anshari, h.134, 136

Berkaitan dengan puncak fanā' juga diungkapakan oleh Ibnu 'Ajībah berdasarkan QS. al-zumar [39]:68-70. Ibnu 'Ajībah menerangkan tahapan dan keadaan seorang ketika mengalami fanā' dan baqā' dengan gaya bahasa metafora serta narasi yang bernuansa filsofosis, sebagai berikut:

> Ayat ini mengisyaratkan terjadinya *fanā'* dan *baqā'*, seorang hamba akan mendaki untuk melihat *wujud*-Nya. Dan kemudian akan kekal bersama Tuhannya, maka terbitlah bumi manusia dengan cahaya *wujūd al-Haq*, kemudian dia akan menyinari seluruh alam semesta. Berkata Wartajabi: —tiupan (sangkakala) adalah bentuk dari kekuasaan-Nya, dan tiupan kebangkitan merupakan penampakan dari cahaya-cahaya keindahan-Nya pada cahaya kekuasaannya-Nya. Oleh karena itu mereka menunggu datangnya ketersingkapan cahaya-Nya. Dia berfirman :*[wa ashraqati al-'ardh bi nūri rabbiha]*, ketika Tuhan menampakkan diri kepada orang awam *(khawaṣ),* kemudian hilang bersama cahaya-cahaya bumi yang terhimpun, bagi orang secara umum dan khusus, kemudian sifat-sifat-Nya akan naik dan menempati kedudukan-Nya, atau ketika itu menempati kedudukan yang sementara. Hai orang-orang yang berakal !, "biji tidak akan tumbuh pada tanah yang lembab kecuali dia tertutup oleh cahaya kekekalan-Nya. Berkata sebagaian dari mereka: "kecuali orang-orang yang dikehendaki" yaitu orang-orang mendapat kedudukan *(ahl al-Tamkīn)*, Allah menempatkan rahasia-rahasia bagi mereka merasakan bisikan dan getaran hatinya .[29]

---

[29]Teks Asli :

فِي الآيَةِ إِشَارَةٌ لِلفَنَاءِ وَالبَقَاءِ، فَيَصْعِقُ العَبْدُ عَنْ رُؤيَةِ وُجُودِهِ، ثُمَّ يَبقَى بِرَبِّهِ، فَتَشْرَقُ أرضُ البَشرِيَّةِ بِنُورِ وُجُودِ الحَقِّ، ثُمَّ يَشْرَقُ العَالِمُ كُلّهُ. قال الورتجي: نَفْخةُ الصَّعْقِ قَهْرِيّةٌ جَلَالِيّةٌ، وَنَفخةُ البَعْثِ ظُهُورُ أَنوارُ

Menurut Ibnu ‘Ajībah, seorang hamba ketika mengalami kondisi fanā’ akan menyaksikan Tuhan dan kekal bersama-Nya. Kondisi ketika seorang mencapai tingkatan ini akan hancur lebur bersama *wujūd al-Ḥaq*. Kemudian dia akan kekal dengan *wujūd*-Nya. Pada saat mengalami baqā’, derajat seorang hamba telah berada dibawah posisi Tuhannya. Keberadaan antara hamba dan Tuhan seperti tidak ada penghalang lagi.[30]Meskipun kondisinya kekal tetapi itu tidak murni sepenuhnya. Dalam artian, segala sesuatu yang dilakukkannya semuanya bersama Tuhan, berdasarkan Tuhan dan diperuntukkan untuk Tuhan. Kondisi inilah yang dialami oleh para sufi dalam keadaan hancur lebur pada Tuhan dan kekal bersama-Nya *(fanā’ fi Allah wa baqā’ bi Allah)*. Sifat-sifat seorang hamba ketika ini telah tertutup dengan sifat Tuhan, bahkan identitas dan bentuknya telah hilang. Ketika ini pula seorang hamba telah bersama Tuhan baik apa yang ia lakukan dan tidak ingin ia lakukan. Dengan kata lain, semua tindak tanduknya telah dikendalikan oleh Tuhannya.[31]

جَمَالِهِ فِي أَنوَارِ جَلَالِهِ، وَبذَلِكَ يِنْتَظِرُ وُقُوعُ نُورِ الكَشْفِ بقوله: { وأشرقت الأرضُ بنورِ رَبِّهَا } فَيَتَجَلَّى للخَوَاصِ، ثُمَّ تَسْتَضِيءُ بِأَنْوَارِهِم أرضِ المحْشَرِ، لِلْعُمُومِ وَالخُصُوصِ، تَعَالَتْ صِفَاتُهُ عَن أَن تقعَ عَلَى الأَمَاكِنِ، أو أن يكونَ محلاً للحَدَثاَنِ، يَا عَاقِل، لَا تَكُونُ ذُرَّةً مِنَ العَرْشِ إِلَى الثُّرَى إِلَّا وَهِي مُسْتَغْرِقَةٌ فِي أَنوَارِ إِشرَاقِ آزالِهِ وآبَادِه. ثُمَّ قَال عنْ بَعضُهم: (إِلَّا مَن شاء الله) هُم أهلُ التَّمكِينِ، مكَّن اللهُ أسرارَهُم من تَحَمُّلِ الوَارداتِ.

Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VI, 383

[30] Lihat ketika Ibnu ‘Ajibah ketika menyajikan makna *Ishari* QS.al-Fushilat [41]: 52-54. Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VI, h. 356

[31]Lihat juga Ibnu ‘Ajibah ketika menguraikan makna *Ishari* QS. al-Ahzab [33]:51 Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VI, h.44

Penafsiran Ibnu 'Ajībah berdasarkan ayat di atas tampaknya terinspirasi dengan Ibnu 'Arabī yang juga memahami potongan-potongan ayat ini sebagai gambaran proses terjadinya kondisi fanā' menuju baqā'. Sebagaimana menurut Ibnu 'Arabi kalimat *" wa nufikha si al-shūri"* menerangkan kondisi dimana *rūh al-Ḥaq* berjalan dan menampakkan diri kepada yang maha Ada *(al-kullī)*, hingga terjadinya persaksian zatnya dengan zat-Nya *(shuhūd dhātuhu bi dhātihi),* maka di sinilah terjadinya *fanā'* yang sempurna. Kemudian kalimat "*fasa'iqa man fī al-samāwati wa al-'arḍ* " dimaknaninya sebagai binasa atau keadaan fanā' dalam tauhid *(fanā' fī tauhīd)* dan dihembuskannya *al-hawiyah* dengan tiupan *al-Rūh*.

Lanjut Ibnu 'Arabī bahwa kalimat*"illa mā shā'a Allah "* adalah kondisi baqā' setelah fanā', yaitu orang yang dihidupkan Allah setelah fanā' dengan *wujud al-huqqāny*. ketika itu menurut Ibnu 'Arabi manusia dibangkitkan tidak mengalami kematian lagi.[32]

Dengan melihat secara keseluruhan uraian di atas tampak kecenderungan Ibnu 'Ajībah pada pemahaman konsep tasawuf falsafī. Hal ini terlihat dari penafsirannya yang menggambarkan secara gamblang kondisi fanā' dan baqā' disertai dengan paham kebersatuan antara hamba dan Tuhan. Walaupun tidak secara tegas, penafsiran Ibnu 'Ajībah telah mengarah pada konsep *wahdat al-wujūd*. Sebagaiman dalam uraian penafsirannya mengemukakan bahwa apa yang tampak pada alam ini, pada hakikatnya adalah semu, meskipun memiliki wujud. Sementara Tuhan sebagai *al-Ḥaq* sekalipun tidak memiliki wujud tetapi sesungguhnya Dia-lah wujud yang paling hakiki.

Dengan demikian, kita dapat memahami bahwa tafsir isharī Ibnu 'Ajibah meskipun telah menerapkan penafsiran

---

[32]Ibnu 'Arabi*, Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid II, h. 386-387

literal terhadap ayat al-Qur'an, akan tetapi penafsiran batinnya lebih menonjol bahkan sangat identik dengan tafsir sufi *naẓari*.

2. *Ittiḥād*

Ittiḥād adalah salah satu kondisi spritual seorang sufi yang telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Bila sufi telah berada pada tingkatan ini, yang terlihat hanya satu wujud, walaupun sebenarnya yang terlihat ada dua wujud, keduanya berpisah satu dari yang lainnya. Karena yang dirasakan dan dilihat hanya satu wujud, maka dalam *ittiḥād* terjadi pertukaran peranan antara yang mencintai dan dicintai atau antara sufi dan Tuhan. *Ittiḥād* merupakan keadaan fanā', identitas seorang telah hilang, atau telah menjadi satu. Tidak ada kesadaran yang dirasakan seorang sufi sehingga yang keluar dari mulutnya berupa ungkapan ganjil *(shatahāt),* yang berujar atas nama Tuhan.[33]

Sebagaimana yang telah disebutkan di sebelumnya, bahwa Abi Yazid al-Bisthamī (w. 261/875 M) adalah orang yang pertama menggagas teori *fanā'*, ketika mengalami kondisi tersebut dia mengucapkan ungkapan yang berlebihan berkaitan dengan kesatuan dengan kekasihnya *(ittiḥād)* dengan bahasa-bahasa yang aneh seperti[34] :

1) *inni ana Allah, lā ilah illa ana fa'budunī* :
   (Aku adalah Allah. tidak ada Tuhan selain Aku maka sembahlah Aku). Dan ungkapan lainnya:
2) *Subnahī ma a'zamu sha'nī*
   (Maha Suci aku dan tak ada yang melebihi keagunganku)

[33]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,*: *Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf,* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014) h. 62

[34] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftzani,*Tasawuf Islam:Telaah'a Historis dan Perkembagannya*, h. 141

3) *Kharajtu min Bayaziditi kamā takhruju al-haitu mi jildihā wa nazartu fa idhā al-'Ashiq wa mua'shīq, wa ishqu wāhid, li anna kullu wahid fī 'alām al-tauhid* (aku keluar dari Bayazid sebagaimana ular keluar dari kulitnya. Kemudian aku melihat orang merindu, yang dirindukan, dan kerinduan itu sendiri adalah satu. Sebab kesemuanya itu adalah satu dalam alam tauhid)
4) *Wa su'ila mā huwa al-'Arsy* ? *fa'ajāba* : *ana huwa. Wa ma huwa al-kursi ? fa'ajaba : ana huwa. wa ma hua al-lauḥ wa qalam? Fa'ajaba ana hua.* :
(Dan ketika ditanyakan kepadanya " Apa Itu'Arsy " ? Maka ia menjawab itu adalah Aku. Kemudian ditanyakan lagi, apa itu Kursi ?, ia menjawab itu adalah Aku. Kemudian ditanyakan lagi, apa itu *Ḷauh* dan *Qalam*, ia menjawab itu adalah Aku)

Ungkapan-ungkapan demikian diucapkan dalam keadaan tidak sadar atau dalam keadaan mabuk. Oleh karenanya beberapa sufi menilai ungakapan tersebut tidak dapat dinilai berdasarkan sudut pandang hukum. Meminham bahasa Hamka, Kondisi yang dialami al-Bishtamī ibarat seperti orang yang sedang tenggelam dalam "lautan tafakkur".[35]

Mengenai konsep ittiḥād dapat dilihat dari penafsiran Ibnu 'Ajībah pada QS. Al-Baqarah :[2]: 115 :

وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

[35]Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga sufi-sufi besar*, (Jakarta: Republika, 2016), h.126

Artinya:

dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajahAllah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.

Sebelum menjelaskan makna *ishari* dari ayat ini, Ibnu 'Ajibah terlebih dahulu menjelaskan potongan tiap kata dimulai dari kata '*ainama*' yang dimaknai sebagai isyarat pertanda' dan kata *al-wajh* yang berarti Zat-nya. Kemudian Ibnu 'Ajibah menerangkan ayat '*wa lillahi mashriq wa al-magrib'* yang berarti bahwa seluruh arah adalah milik Allah, tidak ada tempat khusus mengenai keberadaan-Nya. di mana saja kamu menghadapkan wajahmu ketika shalat mesjid, atau di mana saja menghadapkan dirimu pada kiblat yang diperintahkan kepadamu maka di sanalah zat Allah yang suci. Sebab Allah maha mengetahui segala sesuatu. Ayat ini baginya pertanda sebagai maslahat kepada hamba-Nya untuk dapat beribadah di mana saja.[36]

Kemudian Ibnu 'Ajibah memperkuat penafsirannya dengan menyebutkan sebab turunnya ayat ini. Berdasarkan riwayat dari Ibnu 'Umar, ayat ini turun ketika para sahabat sedang dalam perjalan bersama Rasullullah dan mereka tidak mengetahui kiblat. Kemudian mereka shalat dengan *ijtihad* masing-masing. Ketika pagi hari mereka baru menyadari bahwa arah kiblat mereka salah. Kemudian masalah ini kemukakan kepada Rasulullah saw. Menurut Baidhawi sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu 'Ajibah bahwa berdasarkan riwayat ini, apabila seseorang mujtahid

---

[36]Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h.131

salah—dalam menyimpulkan suatu hukum— maka wajib baginya untuk memperbaiki.[37]

Dengan menyertakan sebab turunya pertanda Ibnu ‘Ajībah tidak menafikan pemahaman terhadap konteks ayat tersebut. Para ulama sepakat dengan pengetahuan sebab turunya ayat dapat membantu seorang untuk memahami makna yang dimaksud. Begitu juga akan mengantarkan seorang kepada pemahaman teradap suatu hikmah yang terkandung dari disyaria’at̲kannya suatu hukum.[38]

Menurut Ibnu ‘Ajībah isyarat dari ayat ini sebagai pertanda bahwa apa yang tampak dari segala arah dan tempat, di seluruh muka bumi ini, terdapat cahaya-cahaya sifat Allah. Dan seluruhnya akan terhapus dengan satu-satunya zat-Nya. Namun apabila seorang tidak menemukan *wujūd*-Nya maka kemanapun ia menghadapkan diri di sanalah zat Allah. Akan tetapi menurutnya, hal ini hanya dapat dilihat dengan *‘ain al-Baṣirah*’[39]

Makna *ishari* yang dikemukakan dikemukakan oleh Ibnu ‘Ajibah tersebut sangat bernuansa filosofis. Secara tidak langsung penafsirannya ingin mengemukakan kemutlakan *wujūd* Allah, bahwa Tuhan berada di mana saja, meskipun tidak terlihat namun pada hakikatnya Allah ada. Sementara segala sesuatu selain-Nya adalah suatu ketiadaan, sekalipun yang lainnya tampak memiliki wujud, tetapi wujud tersebut nisbi, bukan hakiki.[40]

---

[37]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h.131

[38]Manna al-Qattān, *Mabāhits fi ‘Ulum al-Qurān,* (*al-Qahirah :Maktabah Wahbah*), h.74

[39]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h.133

[40]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h.133

Agaknya karakteristik penafsiran Ibnu 'Ajībah lebih identik dengan penafsiran Ruzbihan al-Baqlī yang memahami ayat ini sebagai peristiwa seorang hamba melihat Tuhannya melalui pancaran cahaya. al-Baqlī memahami isyarat ayat ini menunjukkan bahwa kemana saja seorang menghadap dengan mata batinnya *('ain al-asrār)* maka ketika itu pula akan tersingkap baginya cahaya-cahaya-Nya. selain itu, Ayat ini juga dipahami sebagai isyarat untuk menyaksikan Allah (*mushāhadah fī al-mashūd fī shawāhid).* Ketika orang melihat Allah, yang melihat bukanlah akal melainkan mata hati *('ain al-rūḥ).* Adapun kata *"wajhu''* menurutnya bermakna tujuan, atau juga dapat dimaknai sebagai arah dan jalan menuju Allah dengan ke-istiqamahan diri serta pemahaman terhadap ilmu.[41]

Berbeda degan Ibnu 'Ajibah, al-Qushairī menafsirkan ayat tersebut dengan ungkapan alegoris. Dalam hal ini, al-Qushairī mencoba memahami kata perkata dalam ayat ini sebagai simbol dari bagian internal jiwa manusia. Seperti kata '*qiblah*' yang berarti"hati" manusia yang memiliki dua sisi, yakni *shawāriq* dan *ṭawāriq*.

Sisi *shawāriq* ibarat cahaya bintang dan bulannya ilmu pengetahuan dan ibarat matahari dari *al-ma'ārif* . Adapun sisi *ṭāwariq* ibarat nafsu dan syahwat manusia. Kedua sisi ini akan saling mengalahkan, apabila sisi *ṭawāriq* menguasai hati maka *shawāriq* akan hati kebenaran akan terhapus. Seperti bintang yang terhapus oleh cahaya matahari.[42]

Sementara Ibnu 'Arabī menjelaskan kata *al-mashriq* adalah alam *nūr* dan *dhuhūr* yaitu sebagai surga bagi Nasrani dan kiblat mereka yang hakikatnya adalah batin-nya. sementara *al-Maghrib* dipahami sebagai alam kegegelapan dan tersembunyi, yaitu sebagai surga bagi yahudi dan kabilahnya yang hakikatnya adalah zahirnya. Lanjut Ibnu 'Arabī, bahwa

---

[41]Ruzbihan al-Baqli*, ' Arais al-Bayān*, Jilid I h. 4

[42]al-Qushairī, *Latā'if Ishārat,* Jilid I, h. 63

ayat ini menerangkan sisi *ishrāq* sebagai gambaran keadaan persaksian *(shuhūd)* dan fanā'. Sedangkan sisi *al-ghurūb* sebagai situasi terhalang pandangan atau terhijab oleh bentuk, zat-zat-Nya. Kondisi inilah disebut baqā' setelah fanā. Dengan situasi ini maka diamanapun seorang menghadapkan dirinya maka disanalah terdapat *wajhullah*, tidak ada satupun melainkan Dia satu-satu-Nya.[43]

Ibnu 'Arabī menjelaskan ayat "*fa aynamā tuwallū fa thamma wajhullah*", bahwa dimanapun kamu menghadap ke arah yang zahir dan batin maka disanalah terdapat zat Allah menampakkan diri-Nya *(tajallī)* dengan segala sifat-sifat dan keindahannya-Nya. Pada bagian akhir ayat disebutkan *"inna Allah wasi'un 'alīm"* bahwa seluruh *wujud* (Allah) meliputi seluruh arah. Termasuk seluruh ilmu dan dan *ma'lūmat*.[44]

Berdasarkan uraian di atas, dapat dilihat penafsiran Ibnu 'Ajibah nampaknya tidak bisa terlepas dari teori tentang realitas kesatuan wujud mutlak Tuhan, sebagaimana yang menjadi gagasan utama Ibnu 'Arabī, bahwa segala sesuatu yang tampak pada bumi ini pada hakikatnya merupakan manifestasi*(tajalliāt)* dari wujud Allah. Paham ini menegaskan tentang hakikat ketunggalan dan menolak kegandaan. Oleh karenanya segala sesuatu pada hakikatnya adalah satu tetapi hadir dalam bentuk yang beragam atau berubah, yakni apa yang tampak dalam alam dan manusia.

Selain itu, Penafsiran Ibnu 'Ajibah kelihatan memiliki kesamaan karakteristik penafsiran dengan Ruzbihan al-Baqlī, yang sama-sama memaknai kalimat "*wajhullah*" sebagai pancaran *nūr*-Nya. Akan tetapi penafsiran yang disajikan oleh Ibnu 'Ajibah terlihat sangat bertendesi pada teori-teori tasawuf yang telah mapan dibanding kedua pendahulnya. Meskipun demikian tidak ada narasi penafsiran mengarah

[43]Ibnu 'Arabi*, Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Jilid I, h. 79
[44]Ibnu 'Arabi*, Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Jilid I, h. 80

secarat tegas pada kondisi *ittiḥād;* sebagaimana dipahami adalah kondisi bersatunya makhluk dengan Tuhan. Selain itu, satu hal yang paling penting digaris bawahi adalah, meskipun Ibnu 'Ajibah telah menerapkan pemahaman terhadap kandungan makna tekstual ayat, akan tetapi makna *ishari* dari ayat yang disajikan olehnya lebih mendominasi dan sangat bernuansa filosofis.

Ayat lainnya yang juga dijadikan basis filosofis para Sufi dalam mendeskripsikan *ittiḥad* hamba dengan Tuhanya yaitu QS. Qaf [50]:16 :

وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ١٦

Artinya:

dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya,

Berkaitan dengan konsep tersebut dapat dilihat dari penafsiran Ibnu 'Arabi ayat ini menggambarkan kedekatan Tuhan dan manusia yang dapat dirasakan oleh panca indra. Kedekatan antara Tuhan sebagai wujud mutlak dan partikel lainnya seperti tidak ada jarak lagi. Hubungan atau tersambungnya antara sebuah bagian dengan yang lainnya menunjukkan dualitas tingkat tinggi dalam *ittiḥād* yang hakiki dan dalam persatuan antara Tuhan dan Hamba-Nya bukan seperti demikian. Sebab identitas dan hakikat-Nya termasuk di dalam identitas dan Hakikat-Nya sendiri, bukan dengan selain-Nya. Singkatnya, Ibnu 'Arabi hendak menegaskan hakikat wujud Allah itu mutlak, hakikat-Nya adalah wujud itu sendiri sementara segala sesuatu selainnya bergantung kepadanya.

Tanpa Dia yang wujud itu semuanya hilang dan tidak akan tampak[45].

Bagi Ibnu 'Arabī kata *"habl"* dimaknainya sebagai puncak dari suatu kedekatan, atau ketersambungan dengan suatu bagian yang paling berhubungan dengan-Nya. kondisi inilah meleburnya seorang hamba dengan Dhat-Nya, yang oleh Ibnu 'Arabī disebut kesempurnaan Baqā' seseorang. Atau dengan kata lain, kedekatan *(al-qarb)* antara Tuhan dan hambanya tidak dapat diperbandingkan, sebab antara hamba dan Tuhannya tidak sebanding. Hal ini diungkapkan oleh amir al-Mu'minīn yang dikutipnya: "Dia Allah bersama segala sesuatu." maka janganlah bandingkan sesuatu lainnya jika tidak ada sesuatu selainnya yang dapat dibandingkan"[46]

Berkaitan dengan ini, dalam makna isharīnya, Ibnu 'Ajibah memahami ayat ini sebagai posisi seorang hamba yang berada pada *"maqām murāqabah al-qalbiyah"*. Pada saat ini seorang hamba dalam keadaan malu atas perbuatan yang telah mereka kerjakan secara terang-terangan. Ibnu 'Ajībah kemudian mengutip ungkapan al-Qushairī yang menyatakan bahwa Allah maha mengetahui segala keburukan yang terbisikan dalam jiwa manusia dari syahwat yang harus dilampiaskan, seperti menyekutukan Allah dengan ciptaanya, atau yang datang dari keyakinan yang rusak, yang demikian adalah sifat-sifat nafsu yang dapat melalaikan hati hingga dapat menyianyiakan waktu. Bagi Allah maha kuasa dan mengetahui segala sesuatu atas hamba-hambanya.Sementara tiada daya bagi manusia untuk mengetahuinya.[47]

Lebih jauh lagi Ibnu 'Ajibah menafsirkan *"wa nahnu aqrabu ilaḥi min ḥabli al-warīd"* bahwa Allah berkata Dia

---

[45]Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Jilid II, 527

[46]Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Jilid II, 527

[47]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII, h. 188

begitu dekat kepada semua manusia dari urat hatinya *('urūq al-qalb)*. Kedekatan ini berada diluar ilmu dan kemampuan manusia. Karena bagi Allah mengtahui seluruh zat-Nya. Kedekatan ini juga dapat disebut kedekatan yang *ma'ani* dari *awani*. Maksudnya, meskipun secara kedekatan ini abstrak akan tetapi dapat dirasakan dengan panca indra. Sebab segala sesuatu ini adalah diri-Nya dan semua bergantung pada-Nya. Penjelasan mengenai *"al-Qurb"* pada ayat ini diperjelas dengan ayat setelahnya *"iz yatalaqqa al-mutalaqqiyani"*—masih mengutip dari al-Qushairi—yang berarti seolah-olah Allah berkata kepada manusia barang siapa yang tidak mengetahui kedekatankumaka hendaklah ia menghilangkan kekhawatiran dan kebodohannya. Selain itu, ayat ini juga menunjukkan kesempurnaan penjagaan Allah terhadap hamba-Nya. Allah mengutus kedua (malaikat) untuk menjaga segala amal perbuatan manusia baik dalam keadaan duduk, berdiri dan begitu juga dalam keadaan berjalan, kedua malaikat tersebut senantiasa menyertai manusia untuk memantau segala perbuatan mereka.[48]

Dari penjelasan Ibnu 'Ajībah secara tidak memahami ayat ini sebagai kedekatan seorang hamba dalam *ittiḥād*, kedekatan Allah di sini diungkapkan dalam sebuah ibarat kedekatan seorang dengan urat nadinya. Namun terlihat Ibnu 'Ajībah mencoba mensisipkan paham kesatuan wujud, meskipun tidak secara tegas, Ibnu 'Ajībah mengatakan bahwa baik zat dan sifat-Nya tidak memiliki perbedaan. Kedekatan antara hamba dan Tuhannya inilah yang disebut dengan kedekatan dengan zat-Nya. Ibnu 'Ajibah menganjurkan untuk memahami kedekatan ini sebab segala sesuatu yang ada ini pada hakikatnya adalah sifat dan zat-Nya dan semuanya bertumpu pada-Nya dalam ungkapannya" *"idh hiya*

[48]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII, h. 188

kulliyatuha wa qāimatun bihā". Dari sini agaknya Ibnu 'Ajībah hendak menegaskan bahwa segala ciptaan- Allah, terutama manusia, wujudnya bergantung pada wujud Allah sebagai sebab dari segala sesuatu selain Allah.[49] Pandangan ini sangat identik dengan konsep kesatuan realitas *(wahdah al-wujūd)* Ibnu 'Arabi yang mengatakan bahwa yang berwujud selain Allah pada hakikatnya tidak mempunyai wujud, melainkan ibarat bayangan semata yang bergantung kepada wujud Allah.[50] Dengan begitu, pemahaman Ibnu 'Ajībah terhadap ayat ini dapat dikatakan identik dengan muatan tasawuf *falsafi-nazari*.

Sementara jika melihat dari metode penafsiran Ibnu 'Ajībah terbilang konsisten dalam menyajikan makna lahir dan *isharī* nya, dimulai dengan menjelaskan pengertian secara bahasa kemudian beralih menguraikan makna *isharī*-nya. Namun hanya saja, makna *ishārī* yang dikemukakan tidak sepenuhnya berasal dari pendapatnya sendiri melainkan juga kutipan dari para sufi sebelumnya, hal ini terlihat begitu konsistennya Ibnu 'Ajibah mengutip pendapat al-Qushairī dalam menjabarkan penafsirannya. Sehingga makna yang *isharī* yang disajikan sangat sulit dikatakan besifat *fayḍi*, atau merupakan ilham yang datang langsung dari Allah. Maka dari itu makna *ishārī* Ajibah tidak jauh berbeda dengan cara kerja penafsiran pada umumnya.

Konsepsi tentang *ittiḥād* dapat juga dijumpai ketika Ibnu 'Ajībah menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 186

---

[49]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII, h. 187

[50] Ris'an Rusli, Ibn' Arabī dalam *Taswuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman para Sufi*, (Jakarat:Rajawali Pers, 2013), h.142

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

Artinya:

dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, Maka (jawablah), bahwasanya aku adalah dekat. aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.

Menurut Ibnu ‘Ajībah ayat ini berkenaan respon Allah terhadap pertanyaan seorang lelaki tentang keberdaan Allah, apakah jauh atau dekat, maka ayat sebagai jawaban bahwa Tuhan sesungguhnya dekat. Bahkan sangat dekat seperti dalam ruh-ruh manusia. Maksudnya, Allah mengetahui apa saja yang ada dalam diri manusia, termasuk misalnya keadaan hati yang sedang dihasut oleh godaan setan. Maka dari itu seorang hamba apabila berdoa baik secara sembunyi atau terang-teranggan, malam dan siang hari, bahkan diwaktu kapan saja yang dikehendaki seorang hamba maka sesungguhnya Allah selalu ada.Allah tidak membatasi kapan saja hambanya untuk bermunajat kepada-Nya. Allah senantiasa hadir untuk menjawab doa hamba-Nya. dengan syarat doa tersebut diikuti dengan keimanan serta ketaatan dan ditempuh melalui jalan untuk mengenal-Nya *(ṭarīq al-ma’rifah).* Sesungguhnya Allah sangat dekat*”fainnī qarīb”.*

Dari ayat ini Allah hendak menegaskan kepada hamba-Nya bahwa Dia selalu meliputinya. ini tidak lain agar supaya mereka dapat diberi petunjuk untuk menapaki jalan-Nya dan sebagai bukti cinta kasih-Nya yang tidak terhingga.[51]

Kemudian Ibnu ‘Ajībah mempertegas penafsirannya dengan megutip ungkapan al-Baidhawī untuk menjelaskan keterkaitan ayat ini dengan ayat sebelumnya yang menerangkan prihal tentang puasa :

> “Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah ketika memerintahkan mereka untuk berpuasa dalam sebulan, dan menganjurkan untuk melakukan *‘’iddah”* tidak lain sebagai tanggung jawab seorang hamba untuk mengagungkan-Nya dan sebagai wujud dari rasa syukur kepada-Nya. dan kemudian diikuti dengan ayat ini sebagai tanda bahwa Allah Maha mengetahui segala keadaan mereka, Maha mendengar atas perkataan mereka, Maha menjawab atas doa-doa mereka dan sebagai kelaziman atas apa yang mereka kerjakan. Dalam artian seorang hamba diperbolehkan berdoa kepada Allah kapan dan dimana saja dan bahkan sangat dianjurkan.[52]

---

[51]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 186

[52]Teks Asli :

اِعْلَم أَنّهُ، تَعالَى، لِمَا أَمرَهُم بِصَومِ الشَّهرِ، وَمُرَاعَاة العِدّةِ عَلى القِيَامِ بِوَظَائِفَ التَّكْبِيرِ وَالشُّكْرُ، عقَّبَهُ بِهَذِهِ الآيَةِ الدالَّةُ عَلىَ أَنَّهُ خَبِيرٌ بِأَحوَالِهِمْ، سَمِيعٌ لِأَقِوَالِهِمْ مُجِيبٌ لِدُعَائِهِمْ، مُجَازِيُّهُمْ عَلَى أَعِمَالِهِمْ، تَأكِيداً وَحَثّاً علَيْهِ. هـ.

Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 186-187

Ibnu 'Ajibah menafsirkan makna lahiriyah ayat ini tidak keluar dari koridor konteks ayat tersebut. Akan tetapi pada makna lahiriyah yang disajikannya juga tidak lupa "dibumbui" dengan istilah-istilah ajaran tasawuf. Itu artinya, kecenderungan sufistik Ibnu 'Ajībah sedini mungkin sudah terlihat ketika menjelaskan kandugan tekstual ayat. Terlebih lagi ketika makna *ishari* yang ia kemukakan. Hal ini dapat dilihat dari penafsirannya sebagai berikut:

Ibnu 'Ajībah menjelaskan bahwa kedekatan *al-Ḥaq* dengan hamba-hamba-Nya merupakan kedekatan *ma'nawaiyah* atau kedekatan spiritual yang dapat dirasakan oleh panca indra. Kedekatan ini dapat dikatakan sebagai kedekatan sifat dengan zat atau sebaliknya zat dengan sifat. Yang apabila hal itu terjadi maka segalanya akan lenyap dan sirna. Dalam artian keduanya telah melebur menjadi satu. Sehingga hilanglah perantara antara keduanya. Kondisi inilah dimana seorang hamba telah sampai kepada Tuhannya.[53]

Kemudian Ibnu 'Ajībah memperkuat penafsiran *isharī*-nya dengan mengutip pendapat Said Abd Salam al-Masyisyi, berdasarkan riwayat dari Abi Hasan yang mengatakan: bahwa barang siapa yang mempertajam mata hati keimanan *(bashar al-Imān)* maka ia akan menemui Allah dimana saja dan dalam keadaan apa saja dalam keadaan sedekat-dekatnya. Sebab Allah meliputi dan melingkupi seluruhnya alam semesta. Dan segala sesuatu selain-Nya semuanya akan terhapus oleh sifat-sifat-Nya, hal ini menurutnya selaras dengan kandungan QS. al-Hadid [57]: 3 *"huwa al-awwal wa al-akhir wa al-ẓāhir wa al-ḅātin".*[54]

Sedikit berbeda dengan al-Quhsairī yang mencoba memahami ayat ini dengan pendekatan munasabah dengan

---

[53]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 187

[54]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 187

surah lainnya, seperti *"yas'alunaka 'an Jibāl"* (QS. Taha :Taha)*, yas'alunakan an al-yatamā* (QS.al-Baqarah:220)*, yas'alūnaka 'an al-ruḥ* (Q.S al-Isra : 85)*, yas'alūnaka 'an al-maḥiḍi* (Q.S al-Baqarah:222)*, yas'alūnaka an al-khamri wa al-maisir* (Q.S al-Baqarah:219)*, wa yasa'lūnaka an al-shahri al-harām qitālin fiḥi"* (Q.S al-Baqarah:219). Menurut al-Qushairī setiap pertanyaan yang diajukan dalam al-Qur'ān menjukkan keadaan atau kapasitas pemaham spritual seorang *(ḥāl).* Dalam konteks ini ayat yang ditanyakan adalah tentang Allah. Berbeda dengan ayat-ayat yang disebutkan sebelumnya, yang dilontarkan kepada nabi Muhammad. Pertanyaan ini langsung dijawab oleh Allah *"fainnī qarīb"* bahwa dia begitu dekat. Kalimat *"ujību da'wata al-dā'i",* bahwa Allah begitu dekat dengan orang-orang yang beriman untuk menolong dan mengijabah doanya. Kedekatan itu tidak terbatas hanya pada satu arah. Allah meliputi segala aspek baik itu dari segi pengetahuan, kemampuan dan pendengaran dan penglihatan.[55]

Dari sini tampak perbedaan penafsiran antara Ibnu 'Ajībah dengan al-Qusharī. Dari penafsiran al-Qushairī sama sekali tidak menyinggung adanya persatuan hamba dengan tuhannya. Berbeda dengan Ibnu 'Ajibah memaknai kedekatan seorang hamba dengan tuhannya dengan manafikan keterpisahan. Kedekatan antara keduanya seperti tidak ada pembatas antara diri seorang hamba dengan Tuhannya.

Terlebih lagi ketika melihat kutipan lainnya yang disertakan Ibnu 'Ajibah menunjukkan kecenderungan terhadap dimensi sufistik falsafi yang identik dengan pemikiran Ibnu 'Arabī, bahwa Allah ber-*munazzah;* yaitu suci dari segala sifat atau tidak dapat didapat diperbandingkan dengan apapun. Dalam artian Allah tidak menyerupai apapun, hingga keberadaannya, tidak dapat diketahui, dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Disaat yang bersamaan Allah juga tidak juga

[55]al-Qushairī, *Latā'if Ishārat,* Jilid I, h. 89-90

bergantung pada suatu tempat, tidak diketahui bagaimana keadaan dan bentuk-Nya.Kemutlakan Allah yang meliputi segalanya tidak dapat dipertanyakan*(bilā kaif)*.[56]

Ibnu 'Arabi menjelaskan prihal *"tanzīḥ"* bahwa Allah suci dari segi Zat-Nya. Dia suci dari segala sifat, *ḥad* dan *taqyid* (batasan). Allah diihat dari sisi Zat-Nya tidak perlu kepadaapa yang tampak pada alam. Sebab Allah meliputi segala sesuatu dan sebaliknya tidak ada satupun yang meliputi kepada-Nya. akan tetapi jika dilihat dari segi penampakan esensi Tuhan dalam *maujud*, maka Allah adalah *mushabbah*. Misalnya dia melihat, dia juga mendengar. Namun pengertiannya bukan berarti Dia melihat dan mendegar seperti makhluk *(tashbīh)*, tetapi dia ber-*tajallī* dalam bentuk setiap orang yang mendengar dan apa yang ia dengar, ber-*tajallī* kepada yang melihat dan apa yang ia lihat. Semua persepsi ini kembali pada ajaran dasarnya bahwa, hakikat itu satu dan banyak, zahir dan batin, *haq* dan *al-khalq*, *rabb* dan *al-'abd*, *al-qadīmah* dan *hadīsah*, mencipta dan dicipta.[57]

Dalam konteks tersebut menurut Ibnu 'Ajībah situasi tersebut hanya dipahami oleh orang-orang tertentu, yaitu oleh orang-orang yang menguasai jiwanya *(ahl al-dhaūq)* bagi yang tidak dapat merasakan hal tersebut atau tidak dapat menyaksikan *tajalliyāt* Allah, yang disebutnya sebagai orang yang buta mata batinnya. Pada akhir bagian penafsirannya Ibnu 'Ajibah hendak menegaskan pentingnya berpengang teguh pada *tanzīḥ* dan menolak *tashbīḥ*. hal ini didasarkan pada ayat *"laisa kamsliḥi shaiun wa huwa samī'un baṣīr"*[58]

[56]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 187

[57]Kautsar Azhari Noer, *Ibn' al-Arabi:Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1994), h.88-89

[58]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 187

Pemahaman yang sama juga dikemukakan oleh Ruzbihan al-Baqli yang menyatakan ayat ini secara umum mengisyaratkan *tanzih al-Ḥaq*, Bahwa keberadaan Allah tidak dapat dijelaskan *(bilā'ain wa bilā bain)*. Akan tetapi Allah hadir menjawab seruan hamba-Nya yang ikhlas menyeru kepada-Nya dengan *lisān al-asrār*. Apabila mereka tidak mendengarkan jawaban Allah, *"falyastajībū lī"* maka Allah akan memanggil mereka dengan suara yang terhubung langsung pada hati mereka untuk menuju hidangan persaksian *(mai'dah al-mushāhadah)*. Kemudian kalimat *" wa yu'minū bī"* agar mereka dapat meyakini tersingkapnya *(kasyf)* rahasia alam malakut dan cahaya alam jabarut-Nya sehingga mereka tidak lagi mendengar perkataan musuh —Mungkin yang dimaksud Ruzbihan adalah setan sebagai musuh yang nyata bagi manusia—yang demikian agar mereka diberi petunjuk "*la'allahum yarshudūn*" menuju *maqām thuma'ninah* dengan syarat harus mencapai ma'rifah terlebih dahulu.[59]

Ibnu 'Arabi juga memahami ayat ini sebagai dialog antara seorang hamba dengan Tuhannya. Baginya, ayat ini menjelaskan keadaan para *Salik* dan *Ṭālib* menemui Allah untuk mengetahuinya. Allah mengatakan kepada mereka bahwa Dia hadir *(ẓāhir)*. Kalimat *"fal yastajibūlī"* menurut Ibnu 'Arabi bahwa Allah memanggil mereka untuk mengajarkan bagaimana cara berjalan menuju-Nya. Para hamba sebelum menemuiNya akan mempersiapkan diri dengan sikap zuhud dan Ibadah agar dapat menyaksikannya disertai *taṣfiyah*. Dalam artian ketika seorang hamba telah menyaksikan Allah *(mushāhadah al-ḥaq)* maka Allah akan mensifatinya dengan sifat-sifat-Nya. Pada keadaan ini dalam istilah Ibnu 'Arabi bahwa Allah menampakkan diri *(tajalli)*

[59]Ruzbihan al-Baqli*, ' Arais al-Bayān*, Jilid I h. 88

pada hamba-Nya dengan sifat-Nya agar mereka dapat tetap istiqamah.[60]

3. *Ḥulūl*

Ḥulūl berasal dari kata '*'halla''* yang secara bahasa berarti menempati atau mengambil tempat. Dalam istilah sufi, dipahami bahwa Tuhan mengambil tempat dalam diri manusia. Tokoh yang mengusung konsep ini adalah al-Hallaj (309/993 M.). Salah satu tokoh sufi fenomenal yang dieksekusi mati karena dianggap sesat.[61]

Ḥulūl dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari bentuk paham *ittiḥād* Abu Yazid. Namun perbedaannya, jika *ittihād* Abu Yazid al-Bisthami dalam keadaan 'hancur' yang ada hanya diri Allah, maka dalam *ḥulul* diri al-Hallaj tidak hancur. Atau dengan kata lain, di di dalam *ittiḥād* yang tampak hanyalah satu wujud sedang dalam *ḥulūl* ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.[62]

Sebagaimana al-Bisthami, al-Hallaj juga merasakan hal yang sama, keduanya dinilai sebagai orang yang telah kalah dengan kondisi fanā'nya dirinya sendiri. Sehingga al-Hallaj juga mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang ganjil (*shatahāt*).[63] Ungkapan al-Hallaj yang paling fenomenal adalah ''*ana al-Haq*''. Ungkapan ini juga terekam dalam kitab karya al-Hallaj, *al-ṭawāsin*, yang mengisahkan percakapannya besama fir'aun dan setan. Fira'un menyatakan dirinya, berdasarkan QS.al-Nazi'at [79]:24, *ana rabbukum al-'alā* (akulah Tuhanmu yang paling tinggi). Dan setan berkata

---

[60]Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Jilid I, 115

[61] John Renard, *The A to Z of Sufism,* h. 101

[62]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 74

[63] Abu Wafa' al-Ghanimial-Taftzani, *Tasawuf Islam:Telaah'a Historis dan Perkembagannya*, h. 148

setan, QS.al-'Araf [7]:12, *ana khairun minhu* (*saya lebih baik dari pada dia*)''[64]

Konsep *ḥulūl* ini juga didasarkan pada pendapat bahwa Allah memiliki dua sifat yaitu 1) sifat ketuhanan yang disebut *lāhūt* 2) dan sifat kemanusian yang disebut *naṣūt*. Demikian juga manusia memiliki sifat *nasūt* dan *lahūt* di dalam dirinya. Dengan adanya sifat kemanusian dalam diri Tuhan dan sifat ketuhanan maka keduanya berpotensi untuk dapat bersatu dalam bentuk *ḥulūl*.[65]

Pendapat al-Hallāj terinspirasi dari QS. al-Baqarah [2]: 23, yang menurutnya Allah memberi perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam. sebab Allah telah menjelma dalam diri Adam sebagaimana ia menjelma dalam diri Isa.[66]

Berkaitan dengan itu, untuk memahami bagaimana penafsiran Ibnu 'Ajibah mengenai ayat tersebut, perlu dikemukakan terlebih dahulu definisi mengenai kedua istilah lāhūt dan nāsūt. Dalam karyanya yang berjudul "Mi'rāj al-Tashawuf ilā haqāiq al-Tasawwuf" Ibnu 'Ajibah menjelasakan bahwa nāsut berarti : *"'ibarāt 'an hissi al-awanī"* yakni suatu perkara yang dapat dirasakan oleh panca indra. Sementara lahūt kebalikan dari nasūt, *"ibārat 'an asrār al-ma'ānī"* yang berarti segala perkara rahasia yang tidak dapat dirasakan kecuali dengan ilmu dan *dhauq*.[67]

Ketika menyajikan makna *isharī* dari QS. Al-Baqarah [2]: 30, Ibnu 'Ajibah mengafirmasi bahwa rūḥ yang terdapat dalam diri Adam adalah bagian dari rūh sang Maha Besar *(al-*

---

[64]Qasim Muhammad Abbas, al*-Hallāj : al-'Amalu Kāmilah, Tafsīr, Tawāsin, Bustān al-Ma'rifah, Nushūs al-Wilāyah, al-Marwiyāt, al-Diwān*, (Beirut: Riad El-Rayes Book, 2002), h. 192, Lihat Juga Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam,* h. 66

[65]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*,h. 71

[66]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*,h. 72

[67]Ibnu 'Ajībah, *Mi'raj al-Tashawwuf ila Haqa'iq al-Tasawwuf*, (al-Magribi: al-Dar al-Baidha'), h. 63

'a'aẓam). Dari sini Ibnu 'Ajībah hendak menerangkan bahwa perkara ruh tersebut meskipun sifatnya tidak kongkrit tetapi dapat terjadi dan dirasakan oleh panca indra. Atau dengan kata lain, pada diri manusia terdapat esensi ketuhanan yang dapat dirasakan oleh manusia.[68]

Lanjut dari pada itu, Ibnu 'Ajībah menjelaskan bahwa ketika sang *al-Ḥaq* menjelaskan hendak mengganti ruh tersebut dalam diri manusia *(al-bashariyah),* untuk mengatur dan memasrahkan segala perkara kepada mereka (sebagai khalīfah). Para malaikat memprotes keadaan tersebut, sebab mereka merasa lebih berhak karenaa senantiasa mensucikan Allah. Mereka, para malaikat, menilai lebih pantas ketimbang manusia yang lebih condong pada nafsu dan shahwat mereka, serta gemar menumpahkan darah dikarenakan tidak dapat mengendalikan amarah.[69]

Dengan uraian tersebut Ibnu 'Ajībah mencoba menjelaskan gambaran pengutusan Adam sebagai khalifah bukanlah sebagaimana yang dipahami Adam menempati bumi untuk mengaturnya. Akan tetapi keadaan ini digambarkan dalam situasi abstrak; yakni Allah mengutus ruh-Nya untuk menempati pada diri Adam. Atau dengan kata lain, Adam yang dimaksud disini bukanlah Adam sebagaimana manusia dengan jasmaninya utuh layaknya manusia, tetapi Adam dimaknai sebagai Ruḥ-Nya.[70]

Keniscayaan adanya sifat-sifat ketuhanan dalam diri manusia sebagaimana yang diyakini oleh para sufi juga berasal dari sebuah Hadits yang menyatakan bahwa Allah menciptakan adam dari bentuk-*Nya " inna Allah khalaqa*

---

[68]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 73

[69]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 74

[70]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 73

Adam ala' ṣuratihi". Filosofi dari ayat ini bahwa Allah menciptakan makhluk dengan zat dan sifat-Nya untuk melihat diri-Nya sendiri. Hadits ini diyakini sebagai bentuk dari keistimewaan penciptaan Adam sebagai wadah untuk menyimpan sifat-sifat-Nya yang berjumlah 9 *(asmā al-ḥusnā)*. Sifat-sifat demikian akan tampak pada pada manusia berdasarkan *'ilm al-ghaib*. Dalam istilah para sufi biasanya disebut dengan *"Tajallī;*[71]; dalam artian, bahwa dalam setiap ciptaan Allah, dalam hal ini Adam, sebagai manusia terdapat esensi diri-Nya. Manusia merupakan wadah terbaik untuk menampung segala nama-nama dan sifat-sifat-Nya. manusia memiliki potensi kesiapan yang menampung seluruh "*Tajallī*-Nya. Sebab, Manusia merupakan ciptaan yang disebut sebaik-baiknya ciptaan *(ahsan al-taqwīm)*. Manusia diciptakan dari fitrah-Nya dan di dalam dirinya juga terkandung ruh-Nya, hal ini seperti yang termuat dalam QS. Al-Hijr: [15]: 29).[72]

Dalam kaitannya dengan itu, Ibnu 'Ajibah juga menjadikan Hadits tersebut sebagai penjelasan dari dari surah QS. al-Taghabun [64] : 4 "*khalaqa al-samawāt wa al-'ardh bi al-haqq wa shawarakum fa ahsana suwarakum*", bahwa Tuhan menciptakan langit-langit beserta ruh-Nya untuk mengetahui diri-Nya. Dan menciptakan bumi dan sejenisnya tidak lain untuk menyembah kepada-Nya, yaitu Dialah Tuhan yang satu. Dialah yang menciptakan manusia dengan sebaik-baik bentuk. Kemudian menjadikannya menyatu dengan alam tertinggi *(al-'ulūwiyah)* dan terendah *(al-sufliyah)*. Karena Allah menciptakan Adam dari bentuk-Nya *(khalaqa Ādam min ṣūratihi)*. zat-Nya yang suci yang terhimpun pada sifat-sifat-Nya dan nama-nama-Nya yang jelas.

---

[71] Ibnu'Ajibah, *Futuhāt Ilahiyah: Sharhu al-Mabāhis al-Asliyah*, (al-Azhar al-Sharif:'Alim al-Fikr, tth), h.26

[72] Haidar Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar kepada pemikiran Ibnu 'Arabi,* (Jakarta: PT Mizan Publika, 2015), h. 217-218

Bagi Ibnu Ajībah, Seluruh ciptaaan itu tampak dan terhimpun pada bentuk bani Adam, dan kebalikan dari seluruh alam. Tidak ada yang lain dari ciptaan itu selain bagian dari nama dan sifat-sifat-Nya. "*wa ilahi maṣir*" segala bentuk kembali kepada zat-Nya. Semuanya terhimpun, tidak ada yang keluar melainkan berada pada sekitaran zat dan sifat-sifat-Nya.[73] dari sini terlihat pemahaman yang dikemukakan oleh Ibnu 'Ajībah sangat identik dengan pemikiran Ibnu 'Arabī, yang meyakini bahwa apa yang tampak pada realitas kehidupan ini merupakan cerminan atau gambaran dari Tuhan. Segala makhluk ciptaan-Nya bergantung pada sifat-sifat-Nya. Segala yang ada pada ciptaanya merupakan dari hakikat dari segala yang maha ada, atau bersumber dari sesuatu yang ada *(wujūd*).[74]

Sejatinya untuk konsep pemahaman ini selaras dengan esensi ajaran tasawuf, yakni adanya hasrat dan perasaan para sufi untuk selalu dekat dengan Tuhan. Perasaan inilah yang coba dihadirkan para sufi akan kehadiran Tuhan dimanapun ia berada. Kehadiran Tuhan dapat dirasakan dalam seluruh alam yang mengililinginya bahkan Tuhan dapat hadir dan begitu dekat dalam dirinya sendiri.[75] Sebagaimana dalam keyakinan al-Hallaj ketika batin seorang telah suci bersih dalam menempuh perjalan hidup kebatinan, maka akan menaikan dirinya dari tingakatan spritual *(maqām)* tertentu menuju tingkatan yang lebih tinggi lagi. Puncak tingkatan spritual disebut sebagai tingkatan *muqarrabīn,* yaitu tingkatan yang

[73]Ibnu Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, h. 57

[74]Pandangan ini berdasarkan ungkaapn Ibnu 'Arabi سبحان من اظهر الاشياء dalam kitabnya "Futuhat al-Makiyah" yang dikuti oleh M. Afif Anshari, *Tasawuf Falsafi Shaikh Hamzah Fanshuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), h. 80

[75] Mulyadhi Kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, Dan Tasawuf*, (Ciputat:Ushul Press, 2009), h.97

paling dekat dengan Allah, pada tingkatan inilah telah bersatu dengan Tuhan.

Hal demkian disebabkan kondisi ketuhanan telah menjelma dalam dirinya, maka tidak ada lagi kehendak yang berlaku selain kehandak Allah. Pada kondisi inilah yang menginspirasi al-Hallaj yang meyakini bahwa "Ruh Allah" telah meliputi dirinya, sebagaimana meliputi nabi Isa putra Maryam.[76]Namun pemahaman yang dibawa al-Hallaj tersebut menjadi masalah besar dalam Islam, sebab dianggap sebagai penyimpangan yang dapat merusak akidah.[77] Penolakan ini agaknya karena adanya kesalah pahaman dalam memahami apa yang terjadi pada al-Hallaj. Para penolak cenderung menyamakan *hulūl* yang dibawa al-Hallaj sama dengan *hulūl* nya orang-orang Nasrani. Padahal keduanya, sangat berbeda. *Hulūl* orang Nasrani meyakini bahwa adanya jiwa yang berada dalam badan Isa sepanjang hayatnya, dalam istilah mereka disebut hululnya Logos dan Kalam (dua dari tiga oknum Tuhan) yang menyatu dalam diri nabi Isa. Sementara *hulūl* menurutnya al-Hallaj hanya sebatas perasaan seorang hamba yang sedang dimabuk cinta bersama sang kekasih yakni; Allah. Perasaan tersebut hadir karena adanya rasa cinta yang sudah sangat besar kepada Allah.[78]

Dalam al-Qur'ān sendiri memang banyak menyebutkan dan merekam sosok dan kehidupan nabi Isa. Mulai dari penciptaanya[79], mukjizatnya[80], kedudukannya sebagai seorang

---

[76]Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad saw. hingga Sufi-sufi Besar*, h.148

[77]Muhammad Banani, *Mawāqif al-Imam Ibnu Taimiyah min al-Tasawwuf wa al-sufiyah*, (Saudi al-'Arabiy :Dar al-'Ilm , 1986), h. 167

[78] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, h. 335

[79]QS. Ali Imran [3] : 47 dan 59

[80]QS. Ali Imran [3] : 46

hamba terpilih[81], menjadi rasul hingga kisah perjuannganya dalam berdakwah.[82] Redaksi al-Qur'an banyak melakukan pembelaan terhadap Isa yang dianggap sebagai anak haram oleh bani Israil dan anak Tuhan bagi Nasrani. Bahkan lebih dari itu, beberapa redaksi al-Qur'ān sangat mengutuk keras kesalah pahaman orang Nasrani yang menganggap isa sebagai Tuhan, seperti pada QS. al-Maidah [5]:17 :

لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧

Artinya :

Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah itu ialah Al masih putera Maryam". Katakanlah: "Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalang-halangi kehendak Allah, jika Dia hendak membinasakan Al masih putera Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya?". kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya; Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

[81]QS. Zukhruf[43] : 59

[82]QS. Al-Maidah [5]: 72

Dalam keyakinan seorang muslim mustahil menyatakan bahwa Tuhan memilih nabi Isa untuk bersemayan di dalam tubuh-Nya, apalagi sampai mengatakan nabi Isa sebagai Tuhan. Sebab secara prinsipil ini sangat bertentangan dengan ajaran Tauhid. Namun yang perlu dipahami adalah ketika para sufi merasa telah berada sedekat-dekatnya dengan Tuhan dan terkadang sampai mabuk "kepayang" hingga mengeluarkan ungkapan yang ganjil, kondisi ini amat sulit dibuktikan dengan pemahaman rasional karena sifatnya yang begitu abstrak. Pengalaman tersebut tentu saja hanya akan dapat dipahami bagi orang yang mengalami dan merasakan suasana batin yang sama.[83]

Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu 'Ajībah menafsirkan ayat tersebut sebagai sindiran terhadap kesalahpahaman keyakinan orang nasrani dan mengkaitkannya dengan teori *ittiḥād* dan *ḥulūl.* Penjabaran ayat ini bukan sebagai justifikasi Ibnu 'Ajībah atas kedua konsep tersebut.Tetapi penafsiran ayat ini dapat diakatan sebagai respon atau tanggapan atas kedua teori tersebut yang dipaparkan pada makna *ishari* nya.

Sebelum menjabarkan makna *ishari* nya Ibnu 'Ajībah terlebih dahulu menjelaskan penafsiran lahiriyahnya. penafsirannya secara langsung diarahka sebagai kritikan terhadap kaum nasrani. Ia menyebutkan prilaku kaum Nasrani (khususnya Banī Ya'qūb) yang mengakui Isa sebagai anak Allah. Mereka meyakini Allah telah memilih tubuh Isa dan menempati dan menjelma dalam diri Isa (*haitstu qālu bi anna al-Lāḥut halla fi nasūt 'Isā*). Begitupula mereka memandang bahwa Tuhan yang satu itu adalah Isā dan memandang wajib adanya *ittiḥād* dan *ḥulūl.*

[83]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 158

Lanjut Ibnu 'Ajībah, mengutip dari al-Baidhāwī menyatakan, keyakinan para nasrani tidak lain adalah suatu kebodohan. Apa yang terjadi pada Maryam tidak lain adalah sebuah takdir yang tak dapat dielakkan berkat kekuasaan Allah dan kemauannya. Ayat ini secara jelas telah menentang dan menolak keyakinan orang-orang nasrani.[84]

Setelah menjelaskan makna tersurat dalam ayat tersebut, Ibnu 'Ajībah kemudian menerangkan makna isyaratnya sebagai tanggapan mengenai kedua teori ini, sebagai berikut :

> Banyak dari para ahli hakikat dicela karena persoalan *ittiḥād* dan *ḥulūl,* seperti Ibnu 'Arabī al-Hātimī, Ibnu Farīd, Ibnu Sab'īn, al-Shistarī dan al-Hallāj —*Radiallahu 'anhum wa 'anhum*—mereka adalah orang yang tidak bersalah. Hal itu disebabkan meraka telah tenggelam dalam lautan tauhid *(biḥār al-tauhīd)*, dan telah tersingkap bagi mereka rahasia sifat tunggal, atau terbukanya makna-makna yang menentramkan. Seperti yang telah disebutkan dalam al-Hikām "segala sesuatu yang ada tetap dengan segala ketetapan-Nya dan terhapus oleh satu-satu-Nya zat" (*al-akwān al-tsabitatu bi itsbatihi, wa mamhuhu bi ahadiyah dhātihi*) "mereka-para ahli hakikat- hendak menerangkan makna-makna tersebut namun perkataan mereka begitu sempit maknanya. Karena demikian adalah sesuatu yang berada diluar jangkauan nalar akal, tidak dapat diuraikan dengan tulisan dan tidak pula ditemukan pada dalil *naqlī*. Karena sesusungguhnya itu adalah perkara yang hadir dalam rasa dan bisikan hati. Barang siapa yang mencoba mengungkapkan dengan lisan maka ia

[84]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 158

> telah kafir dan *zindīq*. Makna-makna demikian adalah sesuatu yang tersembunyi bagi zat yang kekal, yang samar lagi lembut. Tampak bagi-Nya segala keindahan dan terpancar cahaya-cahaya dan rahasia-rahasia-Nya. Yaitu rahasia sifat-sifat-Nya yang terang,dan barang siapa yang mengetahui-Nya maka ia akan bersatu dengan entitas-Nya (*wujūd*), dan dilapangkan baginya jalan menuju tingkatan kesaksian (*maqām shuhūd*). dan itu adalah perjalanan menuju *ittihād* dan *hulūl.* Sampai kemudian ia menempati diri atau bersatu dengan-Nya.[85]

Berdasarkan penafsiran di atas kita dapat melihat kehati-hatian Ibnu ‘Ajibah menjelaskan peristiwa metafisik

---

[85]Teks Asli :

قَدْ رُمِيَ كَثيرٌ مِن الأولِيَاءِ المُحَقِّقِينَ بِالاتِّحَادِ وَالحُلُولِ؛ كَابنِ العَرَبِي الحَاتِمِي، وابنُ الفَارِضُ، وابنُ سَبعِينُ، والشِشْتَرِي والحَلَّاجْ، وَغَيرُهُم . رضي الله عنهم عَنْهُم . وهُمْ بُرءَاءٌ مِنهُ. وَسَببُ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمَّا خَاضُوا بِحَارُ التَوحِيدِ، وكُوشِفُوا بِأسْرَارِ التَفْرِيدِ، أوْ أسَرارُ المَعَانِي قَائِمةٌ بِالأَوَانِي، سَارِيَةٌ فِي كُلِّ شَيءٍ، مَاحِيَةٌ لِكُلِّ شَيءٍ، كَمَا قالَ فِي الحِكَم: " الأَكْوَانُ ثَابِتَةٌ بِإثْبَاتِهِ مَمْحُوَّةٌ بِأَحَدِيَّةِ ذَاتِهِ " فَأَرَادُوا أَن يُعَبِّرُوا عَنْ تِلْكَ المَعَانِي فَضَاقَت عِبَارَتُهُم عَنْهَا؛ لِأَنَّهُ خَارِجَةٌ عَنْ مَدَارِك العُقُولِ، لَا تُدْرَكُ بِالسُّطُورِ وَلَا بِالنُّقُولِ. وَإنَّمَا هِيَ أَذْوَاقٌ وَوِجْدَانٌ؛ فَمنْ عبَّر عَنهَا بِعِبَارَةِ اللِّسَانِ كَفَّر وَزَنْدَق، وَهَذِهِ المَعَانِي هِي الخُمْرَةُ الأَزَلِيَّةُ الَّتِي كَانَتْ خُفيَةً لَطِيْفَةً، ثُمَّ ظَهَرتْ مَحَاسِنُهَا، وَأَبدَتْ أَنْوَارُهَا وَأَسْرَارُهَا، وَهِي أَسْرارُ الذَّاتِ وأَنْوَارُ الصّفَاتِ، فَمن عَرَفَهَا وَكُوشِفَ بِهَا. اِتَّحَدَ عِنْدَهُ الوُجودُ، وَأفْضَى إِلَى مَقَامِ الشُّهُودُ. وَهِيَ مُنَزَّهَةٌ عَن الحُلُولِ وَالاتِّحَادِ، إِذْ لَا ثَانِيَ لهَا حَتَّى تَحَلَّ فِيهِ أَو تَتَّحِدُ مَعَهُ،

Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid II, h. 158

yang dialami para sufi. Secara tidak langsung dia meyakini hal itu pernah terjadi oleh beberapa sufi. Kondisi ini dirasakan sebagai bentuk kenikmatan hakikat ketunggalan yang disebutnya sebagai *"biḥār al-tauhīd"*. Namun hanya saja, peristiwa ini menurutnya sangat eksklusif, yang hanya dialami oleh orang-orang tertentu. Oleh karenanya hal ini tidak layak disampaikan kepada orang awam. Terlebih lagi ketika seorang mencoba mengaku-ngaku mengalami hal tersebut telah dianggap kafir bahkan seorang *zindiq*.[86]

Sikap kehati-hatian ini juga pernah diungkapkan oleh Imam al-Ghazali, yang juga mengulas ungkapan aneh *(shatahāt)* para sufi seperti al-Hallaj dan al-Bisthami, yang berkata: bahwa apa yang diucapkan oleh mereka sangat membahayakan bagi kalangan orang-orang awam. Sehingga pernah terjadi sekelompok petani meninggalkan pertanian mereka. Ungkapan ganjil tersebut memang nikmat diucapkan, sebab para sufi yang mengakui hal tersebut merasa telah beramal banyak, dengan menonjolkan sikap sudah mencapai *maqām* dan *ahwāl*. Bila ada orang yang mengingkari ucapan tersebut mereka berkata pengingkaran ini sumbernya ilmu dan perdebatan. Ilmu itu hijab yang menghalangi *al-Ḥaq*, dan perdebatan itu perbuatan nafsu. Ucapan seperti itu hanya keluar dari batin dan penyingkapan *(mukāshafah)* cahaya kebenaran. Hal yang begini sudah menyebarkan percikan apinya ke seluruh negeri. Begitu bahayanya bagi orang awam hingga menyebabkan orang yang berkata ucapan ganjil tersebut mati terbunuh.[87]

Maka dari itu al-Ghazali tidak terburu-buru langsung menghakimi sebagai *mulhid, zindiq* ataupun kafir. Sebagai seorang sufi besar dan sebagai orang yang memiliki keluasan

---

[86]Ibn Ajībah,*al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd,* Jilid II, h. 158

[87]Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah*, (Bandung: Rosda Karya,1999), h.xiv

filasat, al-Ghazali tidak tidak serta merta memberikan hukuman kepada mereka yang mencela al-Hallaj, bahkan al-Ghazali berkata “apa yang dilakukan al-Hallaj tidaklain karena sangat mencintai Allah. Apabila cinta sudah sangat mendalam maka tidak ada lagi perpisahan antara diri dan yang dincintai.[88]

Konon sikap kehati-hatian al-Ghazali ini merupakan kelanjutan dari sikap al-Junaid al-Bagdadī yang hidup pada generasi sebelumnya. Al-Junaid mengakui bahwa ketika nalar intuitif seorang sufi mulai meningkat naik, sehingga sangat berbahaya jika disampaikan kepada orang umum. Untuk itu, al-Junaid tidak mengumumkan isi pengajiannya dan tidak menyiarkan pada orang yang tidak sanggup menerimanya, dan menjelaskannya sesuai dengan kapasitas kecerdasan dengan tidak melepaskan tali hubungan dengan yang mereka cintai, tidak ada lain selain Allah.[89]

Deklarasi al-Hallaj yang begitu kontroversial dengan ungkapan *“ana al-Haq”* tersebut memang melahirkan respon dan tafsir yang beragam oleh berbabagai kalangan. Kebanyakan orang menganggap ucapan ini berbahaya. Akan tetapi menurut Jalāl al-Dīn Rūmī justru menganggap hal itu adalah puncak dari kerendahan hatinya *(tawadhu).* Ketika al-Hallaj mengungkapkan *“ana al-Haq”* sejatinya dia telah menegaskan dua entitas, dualitas, yakni dirinya dan Tuhan. Artinya ketika ungkapan itu keluar sebenarnya al-Hallaj meniadakan dirinya dan menegaskan eksistensi Tuhan yang abosolut- Universal *(Huwa al-Kulliyah).* Tidak ada yang

---

[88]Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad saw. hingga Sufi-sufi Besar*, h.158

[89] M. Hasyim Syamhudi, Hulūl, ittihād dan Wahdat al-Wujūd dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin, *Jurnal al-Tahrir*, Vol.13, No. 1 Mei 2013, h.120

wujud selain Allah semata.[90] Menurut penulis hal ini selaras dengan apa yang pernah diungkapan Abu Hasan Shadhiliy (w.1258 M), sebagaimana yang dikutip oleh Hossein Nasr, bahwa sejatinya adanya hasrat para sufi ingin bersatu dengan Tuhan secara tidak langsung ingin menegaskan dirinya sebagai manusia yang sangat jauh berbeda dengan Tuhan. Jadi bukan menyatakan dirinya sebagai Tuhan.[91] Gagasan ini, terkait kemanunggalan atau eksistensi semesta, bukan hanya dibicarakan oleh al-Hallaj, hampir semua para sufi besar yang berbicara mengenai hal ini.[92]

Lepas dari hal tersebut, setidakya kita dapat menarik kesimpulan bahwa penafsiran Ibnu 'Ajibah berkaitan dengan surah al-Maidah di atas mengamini *ḥulul* sebagaimana yang terjadi pada para sufi terdahulu. Namun hal itu dijelaskan dengan narasi yang sangat berhati-hati. Selain itu, dengan menyebutkan nama-nama tokoh sufi yang mengalami peristiwa yang disebut sebagai metafisika tauhid tersebut, menandakan bahwa sebelum menyajikan makna *ishari* ayat tersebut Ibnu 'Ajibah telah memiliki pengatahuan sebelumnya. Atau dengan kata lain, makna *ishari* yang disajikan telah didasari oleh pemahaman atau informasi-informasi yang telah terjadi di masa lampau. Dengan demikian, makna *ishari* dari ayat tersebut amat sulit dikatakan merupakan limpahan langsung *(fayḍi)*.

---

[90] Husein Muhammad, *Abu Manshur al-Hallaj dalam Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung Mizan, 2011), h. 83

[91] Hossein Nasr, *The Garden of The Truth: The Vision and The promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (USA: HapperCollin Publisher, 2007), h. 12

[92] Husein Muhammad, *Abu Manshur al-Hallaj dalam Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, h. 83

No.	Tema Penafsiran	Konten Penafsiran	
1	Fanā dan Baqā	Makna Zahir	Makna Isharah
•	كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ٢٦ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧ QS. al-Rahman [55] : 26-27	Menjelaskan dengan analisis pendekatan bahasa	Menguraikan penafsiran dengan gaya bahasa metafora
•	وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ٢٥ QS. al-Anbiya [21]: 25	Menjelaskan konteks ayat dengan analisis bahasa	Menjelaskan ayat ini sebagai tingkatan fana' dengan mengutip ungakapan sufi
•	وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ٦٨ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم	Menafsirkan dengan pendekatan bahasa	Memahami ayat ini sebagai prosesi terjadinya fana' sebelum mencapai puncak baqa fi Allah

	بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ ﴿٧٠﴾ QS. Al-Zumar [39]:68-70		
•	قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كَانَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرۡتُم بِهِۦ مَنۡ أَضَلُّ مِمَّنۡ هُوَ فِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿٥٢﴾ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ أَلَآ إِنَّهُمۡ فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمۡۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ ﴿٥٤﴾ QS. al-Fushilat [41]: 52-54	Menjelaskan dengan analisis pendekatan bahasa	Menerangkan ayat ini sebagai kondisi baqā, yang dimana kondisi seorang hamba dan Tuhan tidak ada penghalang lagi
•	۞ تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ وَتُـٔۡوِيٓ إِلَيۡكَ مَن تَشَآءُۖ وَمَنِ ٱبۡتَغَيۡتَ مِمَّنۡ عَزَلۡتَ فَلَا	Menjelaskan konteks ayat dengan analisis bahasa	Menguraikan kondisi seorang yang telah mengalami *fanā' fi Allah wa baqa' bi Allah* atau

	جُنَاحَ عَلَيْكَ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَآ ءَاتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا ﴿٥١﴾ QS. al-Ahzab [33]:51		kondisi dimana antara hamba dan Tuhannya telah bersatu

No.	Tema Penafsiran	Konten Penafsiran	
2	*Ittihād*	Makna Zahir	Makna Isharah
•	وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾ QS. Al-Baqarah :[2]: 115	Menafsirkan dengan analisis terhadap kosa kata ayat. Menyebutkan sebab turunya ayat	Mehamami ayat ini sebagai kemutlakan Allah Ayat ini juga dipahami sebagai Wujud Tajalli Allah pada realitas dengan pancaran zat dan sifat-Nya
•	وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ	Menjelaskan pengertian ayat dengan penjelasan bahasa	Menafsirkan ayat ini kondisi kedekatan seorang hamba yang telah

	دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ ١٨٦ QS. Al-Baqarah [2]: 186	Menjelaskan konteks turunya ayat	melebur bersama Tuhannya hingga tak ada lagi perantara
•	وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ١٦ QS. Qaf [50]:16	Menjelaskan pengertian ayat setiap potongan kalimat ayat	Memahami ayat ini sebagai relasi antara hamba dan Tuhan yang dalam keadaan sedekat-dekatnya baik itu kedekatan zat dan sifat-Nya

No.	Tema Penafsiran	Konten Penafsiran	
3	*Hulūl*	Makna Zahir	Makna Isharah
•	وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا	Menjelaskan konteks ayat sesuai dengan kandungan tekstualnya	-Memahami ayat ini sebagai penitisan sifat dan Zat Allah pada diri Adam dan Manusia

	فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٢٣ QS. al-Baqarah [2] : 23		-Allah hendak menjelaskan mengganti ruh-Nya dalam diri manusia *(al-bashariyah),* untuk mengatur sebagai khalifah.
•	يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ٤ QS. al-Taghabun [64] : 4	Menjelaskan konteks ayat sesuai dengan kandungan tekstualnya	Menafsirkan ayat ini sebagai wujud tajalli sifat-sifat Allah dalam diri Manusia hal ini sesuai dengan sebuah Hadits Allah menciptakan Adam dengan Bentuknya
•	لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ	-Memahami ayat ini berdasrkan dengan kandungan tekstualnya -Penafsiranya sebagai wujud dari kritik terhadap keyakinan *Hulūl* dan *Ittihād* sebagaimana dalam keyakinan	-Memahami ayat ini sebagai afirmasi terjadinya peristiwa Metafisik Sufi seperti *Hulul* dan *Ittihad*

	مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧ QS. al-Maidah [5]:17	orang-orang Nasrani bahwa Allah menambil tempat dalam diri nabi Isa.	

B. Nuansa Tasawuf Amalī

Mengetahui riwayat kehidupan seorang mufassir merupakan bagian terpenting dalam kajian tafsir. Sebab dengan itu akan mengantarkan seorang pengkaji kepada pemahaman terhadap hal-hal yang membentuk pemikiran mufassir. Sebab setiap mufassir dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, keilmuan dan bahkan kepentingan mazhabnya.

Tidak terkecuali dalam kasus tafsir sufi, tradisi pemahaman makna baṭin *(esoteric knowledge)* yang menjadi ciri khas penafsiran para mufassir sufi dipengaruhi oleh dua hal, yaitu pengaruh internal dan eksternal. Pengaruh internal adalah pengalaman ruhani seorang mufassir sufi yang begitu berperan penting dalam membentuk pemahaman dan pembacaan terhadap pesan-pesan yang tersirat dari sebuah teks ayat. Pengaruh internal ini melahirkan pemahaman para sufi terhadap ayat al-Qur’ān yang dipahami memuat simbol dan isyarat. Namun, pengaruh internal dalam tafsir sufi ini

sangat suli dikaji, karena sifatnya sangat eksklusif, yang hanya dipahami oleh orang yang mengalami kondisi spiritual yakni seorang sufi itu sendiri selaku mufassir. Salah satu cara yang mungkin dilakukan untuk melacak kondisi spiritual yang berpengaruh pada sufi tersebut dengan melihat corak tasawuf yang diyakini oleh mufassir sufi.[93]

Pengaruh kedua, yakni pengaruh eksternal yang berkaitan dengan pengaruh lingkungan dan kondisi sosial kehidupan mufassir. Kondisi ini sebaimana yang telah disebutkan di atas, juga berlaku dalam kasus tafsir sufi. Setiap mufassir dalam membentuk penafsirannya tidak luput dari sisi historis, dan linguistik dan dialektis. Dengan begitu, pemahaman mufassir meniscayakan subjektifitas mufassir. Namun hanya saja yang perlu dipahami adalah kendati tafsir sufi bertumpu pada pengalaman spiritual dan kondisi lingkungan sekitarnya, hal itu tidak menjadikan penafsirannya menginggalkan aspek kebahasaan dan yang tak kalah penting adalah sasaran utama para sufi ketika menyajikan makna batinnya sebagai esesnsi spritualitas dapat sampai kepada pembaca teks al-Qur'ān.[94]

Berangkat dari hal itu, Jika pada pembahasan sebelumnya menyajikan corak penafsiran Ibnu 'Ajībah berdasarkan landasan pengaruh internal, maka pada pembahasan ini akan menyajikan penafsiran Ibnu 'Ajībah yang dapat dikatakan dipengaruhi oleh kondisi eksternalnya yaitu; situasi dan kondisi semasa hidupnya. Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya adalah Ibnu 'Ajībah merupakan salah satu guru besar tarekat Shaziliyah. Otoritas dan kapasitas Ibnu

---

[93]Arsyad Abrar, *MemahamiTafsir Sufi: Sejarah Sumber dan Metode: Studi Terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushairi*, (Ciputat: Cinta Buku Media, 2015), h. 56-57

[94]Arsyad Abrar, *MemahamiTafsir Sufi: Sejarah Sumber dan Metode: Studi Terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushairi*, h. 56-57

'Ajībah sebagai seorang sufi dapat dilihat dari riwayat kehidupannya dan berbagai macam karya-karya.

Pada pembahasan ini kita akan melihat penafsirannya yang mencoba mengafirmasi pentingnya inisiasi spiritual atau dalam tasawuf amalī yang berkonotasikan ajaran Tarekat.[95] Dapat dikatakan tarekat merupakan perkembangan tasawuf yang awalnya bersifat personal menjadi ajaran yang melembaga. Seluruh ajaran dan tata cara bertasawuf dalam tarekat telah disusun dan dikemas secara sistematis dalam struktur organisasi. Hirarki ajaran tarekat tersusun dari tiga komponen yaitu; *Shaik, Murīd, dan al-'Ahd.*[96] Seorang guru

---

[95]Secara bahasa tarekat berasal dari kata *tha-ra-qa*, dalam bentuk jamaknya disebut al-*thuruq*, yang berarti jalan, tempat, atau metode, dalam al-Quran terdapat sebanyak sebelas kata dengan berbagai derivasinya. Dalam wacana tasawuf, istilah ini dipahami sebagai jalan lurus yang dipakai oleh setiap calon sufi untuk mencapai tujuan berada sedekat mungkin dengan Allah. pada mulanya tarekat bagian ingtegral dalam tasawuf yang mengajarkan ajaran pokok syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Yang pada akhirnya berkembang membentuk organisasi tertentu untuk menyampaikan ajaran-ajaranya dibawa kendali guru sufi. Dalam konteks ini Fazlurrahman mengatakan, jika tasawuf ditinjau dalam dari istilah tarekat dalam kaitannya dengan tasawuf adalah gaya yang ditempuh seorang sufi dalam memahami, menghayati dan mengamalkan seluruh aspek ajaran islam agar selalu berada dekat dengan tuhan. Sedangkan tarekat sebagai lembaga keagamaan yang memiliki kesamaan yang dalam pendidikan formal, hanya saja perbedaannya terdapat dalam kurikulum, silabus, metode belajar. singkatnya seluruh sistem ini bersumber dari kepemimpinan seroang guru tasawuf. Lihat Ris'an Rusli, *Taswuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman para Sufi*, (Jakarat:Rajawali Pers, 2013), h.184,187-188

[96]Unsur utama dalam tarekat terdiri dari tiga yaitu; 1)*Shaikh* dalam tarekat biasanya disebut *murshid.*Posisi *murshīd* bertugas untuk menemani *(suhbah)* dan membimbing penempuh jalan jalan spritual untuk mendekati Allah. pentingnya guru ini agar seorang murid dapat merasakan kondisi *(ḥal)* atau tingkatan spritual tertentu *(maqām)* seperti dari *maqām taubah* menuju *maqām mushādah*. Tentunya, sebelum mengajari kepada seorang murid seorang *musrhīd* telah mengalami hal tersebut terlebih

spritual sangat berperang penting untuk menuntun seorang yang ingin menempuh perjalanan menuju Allah atau biasa disebut *(sālik)* untuk sampai pada tujuan.[97]

Dalam kemunculan lembaga tasawuf atau organisasi tasawuf peranan guru menjadi penentu dimana murid harus tunduk, patuh, dan bergantung kepada gurunya secara mutlak. Fungsi ini sangat berbeda dengan fungsi seorang guru pada waktu kemunculan tasawuf yang masih merupakan gerakan individual dan elitisme. Fungsi guru pada waktu itu hanya sebagai pengamat dan penasehat akan kekurangan-kekurangan atau kekeliruan seorang murid.[98] Sebab dalam terekat seorang murid ibarat orang tersesat karena tidak mengetahui jalan untuk meniti jalan spritual menuju Tuhan. Maka dari itu kehadiran seorang guru atau murshid menjadi sangat penting untuk menuntun setiap murid ke jalan yang benar.[99]

Berkatian dengan hal tersebut, dalam penafsiran Ibnu 'Ajībah terlihat jelas, adanya upaya mufassir untuk

---

dahulu secara pribadi telah memiliki pengalaman dan mengetahui tata cara untuk mencapai pada tingkatan spritual tersebut. 2) *Murīd* dalam tarekat adalah seorang penempuh jalan menuju Allah, biasanya disebut *sālik* . dalam menempuh tujuan tersebut seorang murīd harus mengikuti bimbingan guru dan melaksanana berbagai macam persyaratan dan langkah-langkah tertentu. terutama, mengikrarkan janji kepada guru untuk ta'at kepada Rasulullah dan segala dan mengikuti segala perintah sang guru. Janji inilah yang disebut sebagai 3) *al-'Ahd*. Atau dalam istilah lain biasanya juga disebut *bai'at*. Amir al-Najjar, *Turuq al-Sufiyah fi Misra: Nash'atuha wa Nizamuha wa* riwāduha, (al-Qāhirah: Dar-al'Maa'rif), h.35-37

[97] 'Amir al-Najjar, *Turuq al-Sufiyah fi Misra: Nash'atuha wa Nizamuha wariwaduha*, h.35

[98] Tim Forum Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Ponpes Lirboyo, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spritual*,(Kediri: Lirboyo Press, 2011), h. 156

[99] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006), h. 247

melegetimasi ayat tertentu untuk mempertegas hirarki ajaran tasawuf, atau dengan kata lain beberapa ayat al-Qurān yang dipahaminya mensinyalir otoritas seorang guru atau *shaikh*. Mungkin dapat dikatakan, ini merupakan salah satu karakteristik penafsiran sufistik Ibnu 'Ajībah. Walaupun demikian, pentingnya seorang guru spiritual dalam tasawuf yang diungkapkan dalam sebuah penafsiran memang bukan yang pertama dikemukan oleh Ibnu 'Ajībah. Mufassir sufi priode awal, seperti al-Qushairi juga menggambarkan peran penting dan tanggung jawab seorang guru tasawuf berdasarkan penafsirannya pada QS. al-Anfal [8] : 25.[100] Bahkan dalam sebuah tasfsir yang bercorak filososfis seperti Mafātih al-Gaib karya al-Razī juga sempat menyampaikan hal yang sama, ketika menjelaskan QS. Al-Fatihah [1] :5 *(Ihddinā Shirata al-Mustaqīm),* mengisyaratkan pentingnya seorang guru agar dapat mengantarkan seorang murid untuk mencapai maqām hidayah.[101] akan tetapi jika dibandingkan

[100]Inti dari ayat ini menjelaskan bahwa seorang mungkin bisa saja dianggap melakukan suatu keburukan meskipun tidak melakukannya,hanya karena membantu atau bersekongkol untuk melakukan keburukan. al-Qushairi menjelaskan bahwa seorang senior dalam Tarekat (*muqaddam*) melakukan yang tidak boleh, maka terputuslah rahmat atas apa yang telah diajarkan kepada pengikut dan muridnya. Keterputusan rahmat ini merupakan fitnah yang mereka rasakan bersama meski tidak melakukan dosa itu. Maka dari itu,menurut al-Qushairi mengatakan apabila seorang senior dalam tarekat penting menegur juniornya*(al-ashāgir),* sebab membiarkan seorang melukakan kesalahan sama saja dengan memerintahnya. Lihat al-Qushairī, *Latā'if Ishārat,* Jilid I, h. 388-389

[101] Setelah menjelaskan panjang lebar tentang makna *"ihdinā Shirat al-Mustaqīm"* al-Razī berkata: tidaklah cukup hanya meminta kepada Allah "tunjukilah kami jalan yang lurus". Namun harus diteruskan dengan ayat selanjutnya, *"Shirat al-lazīna 'an'amta 'alaihim",* ini menujukkan bahwa seorang murid tidak ada jalan baginya untuk bisa mencapai maqām hidayah dan *mukāshafah* kecuali dengan bimbingan guru, agar tehindar dari berbagai macam kesalahan dan hal-hal yang dapat menyesatkan. Sebab kondisi akal seorang murid tidak belumlah cukup

dengan mufassir sebelumnya, Ibnu 'Ajibah dapat dikatan lebih intens menguraikan argumen pentingnya inisiasi ajaran tasawuf atau dalam istilah tasawuf biasa disebut sebagai *"suhbah al-shaikh".*

Dengan uraian pembahasan ini mungkin akan mengantarkan kita pada pemahaman bahwa tafsir sufi dalam kasus tafsir Ishari karya Ibnu 'Ajibah tidak sepenuhnya bersifat *fayḍī*, atau dengan bahasa lain penafsirannnya tidak seutuhnya dapat dikatakan sebagai limpahan ilham yang langsung diberi Tuhan, melainkan telah melibatkan *ijtihād* mufassir sendiri yang bertumpu pada pemahaman tekstual ayat. Meminjam istilah Annabel Keeler, bahwa tafsir sufistik tidak hanya "merefleksikan" kapasitas spiritual *(ḥāl)*, tetapi juga dokrtin, ajaran, wawasan spiritual, dan tanggung jawab seorang mufassir itu sendiri. Dalam konteks ini, hasil penafsiran Ibnu 'Ajibah merefleksikan dirinya sebagai seorang guru tarekat.[102]

1. Sentralitas Peran Guru Spritual

Seorang guru spritual dalam tasawuf, biasa disebut *shaikh, murshīd atau al-'Arif,* memiliki peranan dan kedudukan penting. Hal ini sejalan dengan esensi tasawuf itu sendiri, yaitu usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui latihah rohani *(riyādah)* dan memperbanyak ibadah. Untuk mencapai tujuan ini dianggap akan lebih mudah jika dilakukan di bawah bimbingan seorang guru.[103]

Perlunya seorang guru untuk orang yang hendak menjalankan tasawuf diungkapkan Imam al-Ghazali; bahwa

---

untuk menimbang mana yang baik dan salah. Lihat al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr waMafātih al-Ghaib*,(Beirut : Dar al-Fikr, 1981), Jilid I, h.189

[102] Annabel Keeler, Sufi Tafsir as The Mirror: al-Qushairi the Murshīd in his Latā'if Isharat, *Jurnal of Qur'anic Studies*, Vol. 8. No. 1, 2006, h. 15

[103] Rosihan Anwar, *Akhlak Tasawuf,* (Bandung:Pustaka Setia, 2010) h.308

seorang murid sangat memerlukan Shaikh atau guru yang menjadi panutan, yang dapat memberikan petunjuk menuju jalan yang benar, karena jalan agama itu sangat samar, sementara jalan-jalan setan banyak dan sangat jelas. Barang siapa yang tidak mempunyai guru yang membimbingnya, maka setan akan menuntun menuju jalannya.[104] Keharusan untuk meneladani seorang Shaikh diibaratkan al-Ghazali seperti seorang buta yang memegang tangan penuntunnya saat berada di tepi sungai tanpa menentangnya, serta menyerahkan segala urusannya kepada si penuntun.[105]

Senada dengan al-Ghazali, al-Jilanī juga mengafirmasi pentingnya seorang syeikh bagi para murid.Ibarat sebuah jalan, para syeikh akan mengantarkan seorang murid mencapai pintu-pintu Allah. Tanpa kehadiranya maka setan adalah penuntunya. al-Jilani berdalih dari sebuah Hadits *" ista'inū 'ala kulli sha'atin ahl-tharīq ahlihā".*[106]

Menurut al-Jilanī, hanya ada beberapa hamba pilihan Allah yang tidak memerlukan bimbingan seorang murshīd, yakni nabi Ibrahim dan nabi muhammad beserta nabi–nabi lainnya, dan Uwaish al-Qarni dari kalangan para *'Auliyā'.* Tradisi relasi antara syeikh dan murid ini menurutnya telah ada semenjak Nabi Adam diciptakan. al-Jilanī mengambil contoh dari nabi Adam yang belajar dari Tuhannya tentang nama-nama *(asmā)*, dan disaat yang bersamaan Adam juga menjadi Shaikh bagi para malaikat untuk mengajarkan apa yang mereka tidak ketahui hingga mereka para malaikat berkata *"subhana la 'ilma lanā illa ma'allamtanā".*[107]

---

[104] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftzanī, *Tasawuf Islam:Telaah'a Historisdan Perkembagannya*, h.207

[105] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftzani, *Tasawuf Islam,* h.207

[106] Yusuf Muhammad Taha Zaidan, *al-Tharīqah al-Sufī: Furu'uhā al-Qadariyah bi misra*, (Beirut: Dar al-Jili, 1991),h. 44-45

[107] Muhammad Taha Zaidan, *al-Tharīqah al-Sufī,* h. 46

Adapun ayat yang dijadikan Ibnu ‘Ajībah sebagai justifikasi pentingnya inisiasi spritual melalui guru atau shaikh terdapat pada QS. al-Maidah [5]:35 :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٣٥

Artinya:

> *Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.*

Secara tekstual, Ibnu ‘Ajībah memahami ayat ini sebagai perintah untuk mencari sarana*(wasīlah)* agar dapat menggapai ridha Allah, hal ini diwujudkan dengan mendekatkan diri kepada-Nya dengan penuh ketaatan. Dan sebagai perintah untuk berjihad atau bersunguh-sunguh memerangi musuh-musuh Allah baik yang baik yang tampak *(al-Ẓāhir)* dan tidak *(al-Bāṭin)*, ini bertujuan agar dapat *wuṣūl* kepada Allah dan menggapai karamahnya.[108]

Dengan penafsiran seperti di atas dapat kita memahami bahwa kecenderungan pemikiran sufistik Ibnu ‘Ajībah juga tertuang pada penafsiran literalnya. Hal itu terlihat dari pendekatan interpretasi Ibnu ‘Ajibah dengan mendeskripsikan adanya musuh-musuh Allah yang berada pada dua entitas zahir dan batin. ini merupakan karakteristik utama pemahaman sufi. Nuansa doktrinal interpretasi sufistiknya semakin terlihat ketika memproyeksikan makna *ishari* nya. Dalam hal ini, Ibnu

[108]Ibn Ajībah,*al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd,* Jilid II, h.

‘Ajībah menandaskan pentingnya peran seorang guru yang diyakini dapat membentuk kepribadian manusia, sebagai berikut:

> Tidak ada cara *(wasīlah)* lebih baik selain berteman dengan orang-orang ‘arif *(al-‘Arifūn)*, dan duduk bersama mereka dan mengabdi kepadanya, dan wajib taat kepada mereka. Dan barang siapa yang mencari cara lain untuk mencapai hadirat Ilahi, maka demikian suatu kebodohan dalam ilmu *tariqah*. Dari Ibnu ‘Umar dan al-Zujjāj “Apabila seorang tersingkap baginya *‘ilm al-Ghaib* sedangkan dia tidak mempunyai seorang guru *(ustadz)* maka sesungguhnya tidak ada yang tampak baginya”.[109]

Ibnu ‘Ajībah memperjelas pendapatnya mengenai pentingnya seorang guru dengan mengutip ungkapan dari Ibrahim Ibn Shaiba yang menyatakan bahwa kematangan pribadi seorang tidak akan dicapai kecuali dengan latihan *(al-riyāḍah)* bersama seorang guru *(shaikh)* yakni seorang beradab yang senantiasa menasehati dan membimbing. Meskipun orang itu telah mengusai berbagai ilmu dan memiliki teman dari berbagai lapisan masyarakat. Akan tetapi jika ia tidak mengikuti adab dari seorang guru dan tidak memperhatikan apa yang diperintahkan dan yang dilarang, maka sesungguhnya dia telah memperlihatkan aib dan kebodohannya dirinya sendiri. Orang demikian dinilai tidak layak dijadikan

---

[109]Teks Asli :

لا وسيلة أقرب من صحبة العارفين، والجلوس بين أيديهم وخدمتهم، والتزام طاعتهم، فمن رام وسيلة توصله إلى الحضرة غير هذه فهو جاهل بعلم الطريق. قال أبو عمرو الزجّاجي رضي الله عنه: لو أن رجلاً كشف له عن الغيب، ولا يكون له استاذ لا يجيء منه شيء.

Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd* Jilid II, h. 174

pemimpin untuk mengatur berbagai kepentingan masyarat *(muā'amalah).*[110]

Berbeda dengan Ibnu 'Ajībah , Ruzbihan al-Baqlī memaknai kalimat *"wabtagū wasīlah"* bahwa tidak ada jalan menuju Allah selain dengan sifat ketaqwaan itu sendiri. Selain itu, menurutnya, *wasīlah* juga dapat diperoleh melalui *mahabbah* dan *ma'rifah* kepada-Nya. Tampaknya pemahaman al-Baqli mengenai ayat ini juga terinspirasi dari al-Qushairī —meskipun tidak menyebutkan namanya —bahwa makna "*Ibtigā' wasīlah*" adalah mendekatkan diri *(taqarrub)* kepada Allah atas apa yang telah terjadi padamu dengan ihsān.[111] Sementara menurut Ibnu 'Arabī ayat ini mencakup tiga perintah Allah kepada hamba-Nya; Pertama, sebagai perintah kepada orang mu'min untuk bertaqwa kepada Allah dengan mensucikan diri *(al-tazkiyah).* Kemudian diikuti dengan menempuh *wasīlah* dengan mengosongkan diri *(al-tahliyah)* dan yang terakhir, berjihad dijalan Allah dengan menghapus sifat-sifat dan melebur dalam zat-Nya *(fanā' fi al-dhāt)* hingga mencapai baqā' *dengan sifat-sifat dan zat-Nya.*[112]

Pada dasarnya, ayat ini memang berbicara tentang perintah untuk mendekatkan diri kepada Allah. Untuk mencapai hal itu banyak cara yang dapat ditempuh. Namun semuanya harus ditempuh dengan cara yang dibenarkan oleh ajaran Islam. Maka dari itu sebagian ulama meyakini salah satu cara itu dapat dilakukan dengan berdoa menyebut nama nabi dan *walī*, cara ini biasanya disebut dengan *tawassul.* Sementara sebagian lagi mengkafirkan sebab praktek ini dianggap praktek kemusyrikan yang terselubung. Prihal ini, Imam Sha'rawī berkomentar bahwa sebenarnya yang meyakini

---

[110]Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd* Jilid II, h. 174

[111]Ruzbihan al-Baqli*, ' Arais al-Bayān*, Jilid I, h.

[112]Ibnu 'Arabi*, Tafsir al-Qurān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Yaqza al-'Arabiyah, 1968), Jilid I, h.328

bertawasul kepada Allah melalui nabi atau wali, adalah karena mereka meyakini keduanya memiliki posisi dan kedudukan yang mulia disisi Allah. Oleh karena itu Sha'rawī sepakat dengan adanya tasawul. Bahkan hal ini menurutnya menunjukkan suatu keyakinan dan keimanan optimal. Namun hanya saja, hendaknya orang yang bertawasul dapat memperoleh manfaat dari wasilah tersebut. Pendapat ini dikemukakan Sha'rawī berdasarkan suatu riwayat dari umar yang mengatakan pernah bertawasul kepada pada saat nabi masih hidup untuk dimohonkan agar diturunkan hujan, sedangkan ketika nabi wafat Umar bertawasul dengan paman nabi, yaitu Abbās.[113]

Hal ini pula diamini oleh Imam al-Alūsī, setelah berbicara panjang lebar tentang pengertian *wasilah* dan *tawassul*. Al-Alūsī berkesimpulan bahwa adalah hal yang boleh saja berdoa kepada Allah dengan menyebut ber-*tawassul* atas Nabi saw akan tetapi hal ini dilakukan demi kecintaan-Nya kepada Nabi Muhammad.[114]

Sementara Muṣtafa Maraghī secara langsung mengarahkan penafsirannya sebagai kritik terhadap orang-orang yang bertawasul dengan cara meminta-minta di kubur untuk dipenuhi hajat mereka. Praktek demikian sangat bertentangan dengan QS. Al-'Araf [7]:194 dan QS. Fatir [35]:13-14. Menurutnya, tawasul boleh dilakukan hanya melalui nabi baik ketika beliau masih hidup ataupun sesudah wafat beliau. Tasawul ini dilakukan agar didoakan dan disyafa'tinya, sebagaimana yang banyak dilakukan oleh para sahabat semasa beliau masih hidup. Selain itu, satu hal yang paling terpenting adalah bertawasul kepada Allah dengan cara menta'ati-Nya dam mendekatkan diri kepada-Nya dengan hal-

---

[113] Mutawallī Sha'rawī, *Tafsīr Sha'rawī*, (al-Azhar: akhbar al-Yaum, 1991), Jilid V, h. 3107

[114] Al-Alusī, *Rūh al-Mā'anī : fi tafsir al-Qurān al-'Azim wa Sab'i al-Masanī*, Jilid VI, 124-125

hal yang diridhai'inya. Pengertian inilah yang menurutnya sesuai dalil syari'at.[115]

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, setidaknya kita dapat menarik kesimpulan bahwa ayat ini menyeru untuk menemukan berbagai sarana mendekatkan diri kepada Allah. Selama sarana itu masih koridor dalam syaria't agama Islam semuanya dapat diterima. Perbedaan pendapat di antara para mufassir yang disebutkan setidaknya didasari oleh perbedaan pendekatan setiap mufassir dalam memahami ayat tersebut.

Khususnya dalam tafsir sufi, perbedaan ini disebabkan oleh kapasitas spiritual seorang sufi berbeda antara satu dan lainnya. Sehingga isyarat makna batin dalam satu ayat boleh jadi dipahami berbeda antara satu sufi dan lainnya. Akan tetapi dari uraian di atas kita dapat melihat perbedaan yang mencolok dari penafsiran Ibnu 'Ajībah yang lebih mengkhususkan kata "*wasilah*" dapat ditempuh melalui "s*uhbah al-'ārif* ". Intensitas Ibnu 'Ajībah untuk mendesak pentingnya guru spritual tasawuf dalam menempuh perjalanan spritual *(sulūk)* terlihat jelas dalam penafsiranya yang juga diperkuat oleh ungkapan para sufi lainnya.

Oleh karena itu kecenderungan penafsiran Ibnu 'Ajībah dapat dikatakan mencerminkan doktrin sufi yang sangat identik dalam ajaran organisasi tarekat. hal ini tentu tidak terlepas dari horizon Ibnu 'Ajībah sendiri. Selaku mufassir, kondisi dan *setting* sosio kultural sangat berpengaruh dalam membentuk pemikirannya. Di wilayah Arab Magribi atau tepatnya di Maroko pada abad ke-10 hingga abad ke-16 ajaran tasawuf yang diajarkan melalui organisasi tarekat turut berkontribusi dalam menjaga ekonomi negara yang sedang dilanda krisis akut terutama diwilayah pedesaan. Para sufi menyediakan tempat tinggal sementara dan makanan *(it'ām*

---

[115] Ahmad Mustafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah,1998), Jilid II h.341

al-tha'ām) untuk rakyat pedesaan. Shaikh sufi mendorong para murid untuk menetap di bagian terpencil, menghidupkan kembali pertanian di negara yang rusak akibat perang, bencana alam yang melanda .[116]

Pengaruh ajaran intelektual sufi disampaikan melalui para guru tarekat *(spritual leader)* semakin gencar dan meluas hingga pada abad ke-19. [117] Ajaran tasawuf semakin berpengaruh kuat tidak hanya dalam ranah ajaran keagamaan tetapi juga dalam kancah politik. Pemerintah gencar mempromosikan ajaran tasawuf sebagai tandingan gerakan Islam radikal.[118]Meskipun demikian, sejauh ini penulis tidak menemukan penafsiran Ibnu 'Ajībah yang mengarah pada persoalan politik. Namun, bagaimanapun juga Ibnu 'Ajībah giat menafsirkan dan menyajikan makna suatu ayat untuk mengusung perspektif inisiasi ajaran tasawuf.

Contoh lainnya yang dipahami sebagai pentingnya inisiasi spritual melalui seorang guru terlihat pada penafsiran Ibnu 'Ajībah terhadap QS. al-Nahl [16]:43 :

وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾

Artinya:

dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; Maka

---

[116]Fransisco Rodriguez Manas, Sufism and th-Century State in Tenth/Sixteenth Morocco, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *Univercity of London*, Vol. 59, No.3, 1996, h.450

[117] Bernd Radke, Sufism 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal, *Die Welt des Islam*, Vol. 36, Issue 3, h. 326

[118]Fait Muedini, The Promotion of Sufism in the Politics of Algeria and Morocco, *Islamic Africa*, Vol.3 No. 2, 2012, h. 204

bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui,

Ibnu 'Ajībah memulai penafsirannya dengan menjelaskan tujuan surah ini sebagai bantahan terhadap prilaku kaum Quraish yang menyatakan bahwa manusia tidak layak menjadi utusan Allah. Selain itu, ayat ini menegaskan bahwa tradisi "kewahyuan" bukanlah hal yang baru disampaikan kepada sorang manusia. Semenjak dahulu dan telah menjadi sunnah Allah *(sunnah ilāhiyah)* telah mewahyukan kepada manusia biasa yang disampaikan melalui perantara seorang malaikat. Untuk itu, bagi orang-orang yang meragu akan hal tersebut maka bertanyalah kepada *"ahl al-zikru",* yaitu para ahli kitab dan atau pemuka agama Yahudi. Ayat ini menyuruh para kaum Quraish untuk mengklarifikasi prihal kewahyuan seorang manusia biasa kepada mereka ahli kitab, sebab mereka sangat meyakini apa yang datang kepada Muhammad dan tidak dapat tertuduh akan persaksian mereka, apakah seorang rasul dari malaikat.[119]

. Sebagai tambahan dari penafsiranya Ibnu 'Ajībah mengutip pendapat Baidhawī, yang menyatakan ayat ini pertanda bahwa Allah tidak mengutus seorang perempuan dan malaikat untuk berdakwah secara umum. Adapun dalam QS. al-Fathir [35]: 1 *"alhamdulillaḥi fātir al-samawāt wa al-arḍ Ja'ili al-Malaikaikati rusulan"*, Maksudnya adalah Allah mengutus malaikat kepada para nabi, bukan sebagai rasul pembawa misi risalah kenabian, sehingga malaikat tidak dapat dikatakan sebagai rasul.[120]

Setelah berpanjang lebar menguraikan penafsiran lahiriyahnya, pada akhirnya Ibnu 'Ajībah menjelaskan makna

---

[119]Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*Jilid IV, h. 26

[120]Ibn Ajībah,*al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*Jilid IV, h. 27

ishari ayat ini dengan sebuah kesimpulan bahwa setidaknya ada dua jenis dakwah yaitu dakwah umum *(‘ām)* dan dakwah khusus *(khās”).* Kedua jenis dakwah semuanya diembankan kepada manusia. Jika dakwah umum —atau bisa juga disebut dakwah risalah—dilakukan oleh para rasul. Sementara dakwah khusus —dikatakan dakwah kewalian *(walāyah)*—tidak lain juga hanya diamanatkan pada manusia biasa. Untuk yang kedua inilah dilakukan oleh para *shaikh*, yang oleh Ibnu ‘Ajibah disebutnya sebagai pengemban *“Tarbiyah Nabawiyah al-‘Urfiyah”.*[121]

Dari sini Ibnu ‘Ajībah sekali lagi hendak menegaskan pentingnya keberadaan para Shaikh yang juga memiliki peran penting sebagai penyampai dakwah sebagaimana yang dilakukan oleh para nabi terdahulu yang notabene hanyalah seorang manusia biasa. Pemahaman tentang hal ini menjadi penting, sebab menurutnya terkadang citra seorang shaikh identik dengan hal-hal ghaib *(tarbiyah al-Ghaibiyah).* Seperti dapat terbang di udara, —Ibnu ‘Ajībah mengatakan— Sungguhpun demikian hal-hal ghaib itu ada pada diri shaikh, maka terlebih dahulu lihatlah apakah dia mengetahui hakikat dan syari’at. Jika tidak, maka hal tersebut adalah kesesatan yang nyata. Atas dasar itu, Ibnu ‘Ajībah kemudian menuturkan[122] :

> Maka kamu sekali-kali tidak dapat dikatakan orang yang memiliki akhlak manusia kecuali

---

[121]Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd* Jilid IV, h. 27

[122]Teks Asli :

فَلَا تَتَهَذَّب البَشَرِيّة إِلّا بِشُهُودِ بَشَرِيّة الشّيخ، وَلَا تَصفَى الرُوحَانِيّةَ إِلّا بِالقُرْب مِن رُوحَانِيةِ الشّيخ

Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd* Jilid IV, h. 27

dengan menyaksikan sisi kemanusiaan shaikh itu sendiri. dan tidak akan suci ruhani seorang kecuali telah mencapai kedekatan dengan ruhani shaikh.........

Masih dalam konteks yang sama, Ibnu 'Ajībah kemudian beralih menguraian secara khusus makna *isharī* dari kalimat *"ahl –zikru"* yang menurutnya merujuk pada orang-orang *'Arif (al-'arifūna bi Allah)*, sebab mereka memiliki otoritas dalam membentuk segala perkara yang berkaitan dengan hati, seperti rahasia-rahasia tauhid, dan hal-hal yang dapat merusak hati, seperti ego diri atau hawa nafsu besar. Semuanya dipahami oleh mereka. Sebab mereka adalah *ahl-dhaūq* dan *kashf*.[123]

Ibnu 'Ajībah menyebutkan berbagai keunggulan *"ahl-zikru"* dengan narasi penafsiran metaforis, bahwa para *ahl zikr* ini sangat mencintai pertanyaan seputar cita-cita para sufi *(himmah)* dan keadaan mereka *(ḥāl)*, semua pertanyaan akan dijawab sehingga membuat dahaga orang yang bertanya hilang. Tidak hanya itu, berbagai bentuk masalah di dunia juga dapat dikonsultasikan kepada mereka. Sebab menuruntya, mereka para *'ārif* dapat mengetahui segala bentuk persoalan duniawi dan mengemukakannya berdasarkan "Nūr Allah". Para *'arif* tidak berbicara tentang Allah selain bersandar pada *Qadā'*-Nya dan tetap berpijak pada dasar-dasar ajaran agama. Namun demikian, menurut Ibnu 'Ajibah, untuk perkara kedua, mengenai segala permasalahan dunia ini tidak hanya dipahami para orang *'ārif* tetapi juga oleh ulama-ulama zahir.

Makna *isharī* dikemukakan Ibnu 'Ajibah sangat jauh berbeda dengan para mufassir lainnya secara umum mengartikan *"ahl al-zikr"* disini sebagai orang-orang Nasrani

---

[123]Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd* Jilid IV, h. 27

dan Yahudi terdahulu.[124]Meskipun sementara juga memahami *"ahl zikir"* juga dapat merujuk kepada para ulama' dalam Islam sendiri.al-Qushairi misalnya mengafirmasi bahwa kalimat *"ahl zikr"* yakni para ulama-ulama. akan tetapi terdapat perbedaan antara ulama satu dan lainnya.

Menurutnya, ada dua jenis ulama yang disebutnya; yakni ulama hukum atau para fuqahā yang bertugas memberi fatwa kepada orang-orang awam, kepada merekalah ditanyakan prihal larangan dari perintah suatu ayat. Sementara ulama kategori lainnya yang berperang dalam *sulūk*, tugas mereka untuk menuntun jalan menuju Allah, yaitu mereka para *'Arif*, mereka inilah yang berbicara mengenai adab penuntut ilmu *(ṭālib)* berserta syarat-syarat dan rukunnya.[125]Dengan begitu antara Ibnu al-Qushairi dan Ibnu 'Ajibah sama-sama memahami *ahl zikr* kepada seorang ulama. Namun hanya saja, Penafsiran Ibnu 'Ajibah lebih tegas mengarah kepada seorang guru tasawuf.

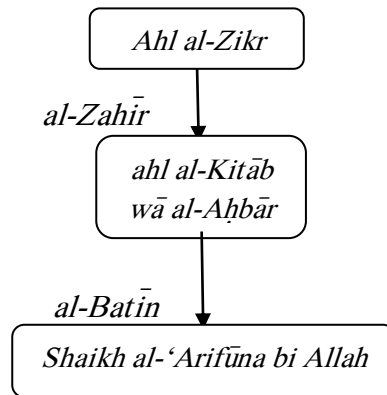
Sejatinya pemahaman Ibnu'Ajibah mengenai ayat ini tidak terlepas dari paradigma utama sufi dalam memandang sebuah teks memiliki multi-lapis makna. Bagi para sufi "harmonisasi" makna zahir dan batin merupakan sebuah keniscayaan yang tertuang dalam al-Qur'ān. Dalam hal ini, kalimat makna *"ahl zikr"* dalam kandungan tekstualnya dipahami hanya berlaku pada orang-orang Nasrani dan Yahudi

---

[124] Lihat Misalnya Wahbah Zuhaili menafsirkan kata ahl zikr sebagai ulama Taurat dan Injil atau ahl-Kitab terdahulu. Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, (Dimasqā:Dar al-Fikr, 2003), Jilid VII, h. 451-452, 456.
Ayat ini juga terulang dalam redaksi yang hampir sama pada QS. al-Anbiya [21]:7, yang tidak lain juga memerintahkan untuk bertanya kepada ahli kitab yang beriman kepada Taurat dan Injil, agar mereka menyampaikan kebenaran kerasulan nabi Muhammad selaku manusia biasa kepada kaum musyrik, Lihat Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Jilid VI, h.150

[125]al-Qushairi, *Latā'if Ishārat,* Jilid II, h. 158

saja, namun Ibnu ‘Ajībah mencoba menggiring makna lahirnya—berdasarkan pemahaman terhadap historitsitas ayat terlebih dahulu —kepada aspek batin ayat sebagai tingkatan makna kedua yang dipahaminya lebih khusus bermakna kepada para syeikh selaku *‘al-‘arifūna bi Allah*.

Dengan begitu, operasional penafsiran Ibnu ‘Ajībah dalam kasus ini lebih cocok disebut sebagai takwil. Hal ini berbeda dengan cara kerja tafsir yang hanya memproduksi makna tekstual saja. Sementara takwil— melampaui cara kerja tafsir dalam memproduksi makna— berusaha menggali makna simbolik sebagai lapisan terdalam makna. Jika tafsir membidik hal yang tersurat dari teks maka takwil menguak sisi lain yang tersirat dalam teks al-Qur’ān.

2. Relasi Murīd dan Murshīd *(Shaikh)*

Salah satu komponen dalam tarekat adalah adanya seorang murid. Dalam tarekat, posisi seorang *murīd* atau *sālik* sebagai seorang yang disyaratkan harus berjanji setia kepada dirinya dihadapan para murshīd bahwa dia akan mengamalkan segala bentuk amalan dan wirid yang telah diajarkan guru kepadanya dengan sungguh-sungguh. Dalam tarekat, janji

setia seorang murid kepada murshīd biasanya disebut *ba'iah*.[126]

Mengenai ritual bai'at ini, para sufi memiliki argumen dasar yang kuat bersumber langsung dari al-Qur'ān. Aktualisasi bai'at ini diyakini dimulai semenjak manusia mengikrarkan janji primordial kepada Allah, tepat seperti yang disebutkan dalam QS. al-'Araf [7]:172.[127] Dalam cara yang lebih nyata, ritual bai'at ini diperbaharui oleh para sahabat kepada Rasulullah pada perjanjian Hudaibiyyah seperti yang terekam dalam al-Quran pada QS.al-Fath [48]:10 :

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

Artinya :

bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu Sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. tangan Allah di atas tangan mereka. Maka Barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan Barangsiapa menepati janjinya kepada Allah Maka Allah akan memberinya pahala yang besar.

Seperti biasanya, cara kerja penafsiran Ibnu 'Ajībah selalu dimulai dengan menjelaskan makna kandungan

---

[126]Tim Forum Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Ponpes Lirboyo, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spritual*, h. 158

[127]Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: Teh Inner Path of Islam* (USA: World Wisdom, 2010), h. 154

tekstualnya sebelum menuju makna *ishari*-nya. Secara garis besar, ayat ini berisi kisah perjanjian Hudaibiyyah atau biasa juga disebut dengan *"baia' al-riḍwān"*; sebab perjanjian ini diridha'i oleh Allah. perjanjian ini juga sebagai wujud kesetian para sahabat kepada nabi. Hal ini selaras dengan yang disebutkan dalam surah al-Nisa [4]:80.

Ibnu 'Ajibah melanjutkan dengan menjelaskan makna *"yadu Allah fauqa aidihim"* bahwa perjanjian yang dilakukan para sahabat kepada nabi sama seperti dengan berjanji kepada Allah. adapun penggunaan kata *"yad"* pada ayat ini sebagai bentuk dari *"al-tashbih al-mubālagha"*. Sehingga ayat ini dapat dipahami bahwa seolah-olah tangan Allah berada di atas tangan orang-orang yang berjanji kepada nabi ketika itu. Bagi meraka yang berjanji balasannya adalah surga dan seluruh isinya.[128]

Beranjak kepada penafsiran *Ishari* nya, Ibnu 'Ajibah menerangkan bahwa setiap genarasi Allah mengutus seorang untuk mengingatnya dan menyeru manusia untuk menuju jalan kepadanya dengan mengenalnya dan menegakkan ajaran agamanya. Hal ini dilakukan untuk menjaga konsistensi keimanan setiap orang kepada Allah dan Rasulnya hingga mencapai kemenagan dan menganggungkan agamanya hingga akhir dunia.[129]

Adapun kalimat "*innā alladhina yubāyi'ūnaka*" diuraikannya dengan narasi penafsiran yang bernuansa filosofis—dengan mengutip al-Wartajibi—yang menyatakan bahwa nabi Muhammad merupakan cermin yang menampakkan zat dan sifat-Nya, hal ini tidak lain nabi Muhammad saw. enempati kedudukan *"maqām ittiṣāf"* yang tampak dengan cahaya-cahaya zat dan sifat-sifat Allah melalui

---

[128] Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qurān al-Majid*, (Beirut: Dar al-Kutub Islamiyah, 2015), Jilid VII, h. 136

[129] Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qurān al-Majid*, Jilid VII,h. 136

perbuatannya. Maksudnya, segala tindak tanduk yang dilakukan oleh nabi merupakan manifestasi dari sifat-sifat Allah. Hal ini yang disebutnya dalam ungkapan *"fashāra huwa huwa"*.[130]

Menurut Ibnu 'Ajībah, ayat ini pula yang diungkapkan al-Hallaj yang menyatakan : saya memuji ayat ini sebagaimana yang tertuang dalam kitab Allah. saya, kata al-Hallaj, menemukan keutamaan nabi Muhammad saw. dari ayat ini, sebab Allah menjadikan —sebagaimana yang dilafazkan dalam ayat ini—Muhammad sebagai pengganti-Nya. Akan tetapi *"kāf"* pada ayat ini bukanlah sebagai *"kāf tashbīh"*; sehingga makna yang tepat pada ayat ini "seolah-olah". Sebab demikian tidak ada sifat ketuhanan *(al-rubūbiyah)* bagi manusia kecuali hanya pada Rasulullah.

Tidak hanya itu, ayat ini juga dipahami sebagai kondisi kedudukan penyatuan *(maqām al-Jam'i)*; yaitu perkara yang datang dari *al-Ḥaq* yang diperoleh sebagai anugerah *(muwāhib)*. Artinya, ketika seorang telah memperoleh makrifat Allah maka akan mempercayakan segala perbuatan-Nya kepada hambanya, dalam hal ini yakni nabi Muhammad saw.[131]

Seakan menegaskan penafsirannya, Ibnu 'Ajībah mengutip ungkapan Qushairi, yang mengatakan ayat ini secara jelas menunjukkan kondisi *'ain al-Jam'i*, hal ini diyakini sebagaimana yang disebutkan pada QS.al-Anfal [8]:17 dan sebuah Hadits yang menyatakan *"fa iza ahbabtahu kunta sami'ahu, wa basarahu, wa yadahu"*.

Terkait hal ini, agaknya penafsiran para sufi banyak terinspirasi dari penafsiran al-Qushairī, Ruzbihan al-Baqlī

---

[130]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII,h. 136

[131]Lihat Michael A. Sell Menjelaskan *Jam'* dan *Farq* menurut al-Qushairi dalam *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spritualitas Islam Awal*, (Bandung: Mizan, 2004), Terj.Alfatri, h. 158-160

misalnya menafsirkan ayat ini persis seperti yang telah dikemukakan Ibnu ‘Ajibah. Bisa jadi Ibnu ‘Ajibah juga merujuk pada penafsiran al-Baqli, yang menyatakan ayat ini memerintahkan untuk mengimani Allah dan Rasulnya dan secara tegas ayat ini menunjukkan terjadinya *‘ain al-jam’i.* Dalam kondisi ini Allah menjadikan nabi Muhammad sebagai cermin untuk menampakkan zat dan sifat-Nya atau tepatnya berada dalam kedudukan pensifatan *(al-ittiṣāf)* dan penyatuan *(ittiḥād).* al-Baqli menyebutkan kondisi seperti ini, yang dilegitimasi al-Hallaj ketika menyatakan rūhnya telah suci hingga berkata *“ana al-Haq”.* Sementara kalimat “*innalladhīna yubayi’unaka innamā yubāyi’unallah*” bahwa sesungguhnya sifat-sifat kemanusiaan nabi Muhammad ibarat meminjam dari-Nya atau dapat pula dipahami Allah mensifatinya. Namun keadaan demikian sifatnya sangat eksklusif yang hanya dapat dialami oleh orang-orang tertentu.[132]

Sebagai pembeda dengan penafsiran sufi lainnya, karakteristik penafsiran Ibnu ‘Ajibah yang identik dengan kredo ajaran tarekat terlihat pada bagian akhir penafsirannya terhadap ayat ini. Menurut Ibnu ‘Ajibah, ayat ini menunjukkan kesempurnaan *fanā’ fī Allah* yang dialami nabi Muhammad saw hingga mencapai baqā’ dengannya. Secara tersirat Ibnu ‘Ajibah hendak menegaskan kondisi seperti ini pula yang dicapai oleh para khalifah pengganti nabi Muhammad saw. Akan tetapi, bagi Ibnu ‘Ajibah “khilāfah” disini tidak berlaku hanya para sahabat nabi , menurutnya hal ini juga berlaku bagi mereka para *al-‘arifūna billah* yang juga telah mencapai kedudukan maqām fanā’ dan baqā’, meraka juga dapat dikatakan sebagai mata rantai penurus pendidikan kenabian *(al-tarbiyah al-nubuwwah)* yang hadir di setiap zamannya.[133]

---

[132]Ruzbihan al-Baqli, *‘Arais al-Bayān*, Jilid II h. 230

[133]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII,h. 137

Oleh karena itu, menurut Ibnu 'Ajībah, barang siapa yang ber'baiat kepada mereka maka meraka telah berba'iat kepada Allah dan Apabila melihat kepada mereka maka sama halnya mereka telah melihat Allah. Sementara bagi orang yang merusak bai'at (baca:mengingkari) tersebut maka seusungguhnya ia telah merusak dirinya sendiri. Sebaliknya orang-orang yang memenuhi janji tersebut maka mereka akan memperoleh pahala besar sebagaimana yang Allah telah janjikan yaitu dengan menyaksikan zat-Nya yang suci selama-lamanya *(shuhūduhu 'ala zatihī al-muqaddas 'alā dawām).* Selain ganjaran itu, mereka juga ditempatkan pada kedudukan *ahl al-muqarrabīn.*[134]

Dengan begitu, kita dapat memahami pada ayat ini Ibnu 'Ajībah mengibaratkan baiat para sahabat kepada nabi ibarat bai'at para murid kepada Shaikh sebagai komitmen untuk mengikutinya. Dalam beberapa ajaran organisasi tarekat, keniscayaan mengikuti seorang guru juga diikuti oleh beberapa syarat, di antaranya seorang murid harus memilih guru harus memiliki kapabilitas yang memumpuni baik dalam hal akhlak dan keilmuannya.[135] Dan yang tak kalah pentingnya, seorang murshīd harus memiliki legalitas yang melekat pada dirinya sebagai mata rantai (silsilah) yang tersambung kepada Rasulullah saw. Apabila beberapa persyaratan tersebut tidak ada pada diri seorang Shaikh atau murshīd maka seorang murid berhak untuk meninggalkannya.[136]

Otoritas mutlak murshīd dalam masalah-masalah spiritual maupun material terhadap muridnya adalah salah satu

---

[134]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII,h. 137

[135]Yusuf Khathathar Muhammad, *Maushu'ah Yusufiyah*, (Suriah: Dar al-Taqwa, 2003), h. 380-390

[136]Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: Teh Inner Path of Islam*, h. 155

ciri khas ajaran tarekat. Sehingga tak jarang dalam tasawuf peran seorang murshid atau guru tarekat sering disalah pahami. Posisi seorang murshid terlalu dibesar-besarkan bahkan sampai tak jarang dikultuskan. Misalnya, seorang murid tidak diperbolehkan mempertanyakan otoritas, wewenang seorang murshid, bahkan lebih dari itu, seorang murid tidak boleh menanyakan sesuatu apapun dan memasrahkan semuanya kepada sang murshid. Dengan sebuah ungkapan; "seorang murid ibarat mayat yang tidak boleh bertanya siapa yang memandikannya".[137]

Mengenai sikap atau adab murid dihadapan guru, para sufi pada umumnya terilhami dari kisah nabi Musa bersama nabi Khidr. Bagi para sufi, kisah yang terekam dalam QS. surah al-Kahfi [18]: 66-67. ayat ini merupakan representasi dari dimensi esoterik ajaran Islam. Kisah ini memuat prihal menjaga penghormatan dan pemuliaan kepada guru.[138]

Tidak terkecuali Ibnu 'Ajibah, seakan mengamini gagasan tersebut, ketika menafsirkan makna *ishari* dari ayat tersebut secara langsung menyatakan bahwa ayat ini menjadi sumber inspirasi para sufi sebagai adab murid kepada shaikhnya. Adab ini diwujudkan dalam diam dan penghormatan kepadanya. Bahkan kendati seorang Shaikh melakukan kemungkaran dihadapannya maka hendaklah murid menyadari akan hal itu sebagai ujian kejujuran dan kesabaran untuk mengasah sisi spritual dirinya sendiri. Sebab seorang murid yang baik adalah menghormati apa yang terlihat pada gurunya dan mencontohi gurunya dalam keadaan apapun. Menurut Ibnu 'Ajibah, sikap demikian harus dimaklumi, sebab hal itu merupakan perkara batin yang tidak dapat diteliti

---

[137]Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Erlangga: Jakarta, 2006), h.249

[138]Hosein Nasr, The Garden of Thruth : *The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (USA: HapperCollins Publisher, 2005), h. 107-108

dengan panca indra. Beda halnya dengan aspek syari'at yang mudah saja dipahami dengan melakukan pengkajian dan penelusuran secara fisik.[139]

Lanjut Ibnu 'Ajībah, dengan mengutip ungkapan Wartajibī yang menyatakan bahwa Allah memberikan ujian kepada nabi Musa ketika menemani nabi Khidr tidak lain agar dia dapat beristiqamah berada pada jalan yang benar dan meneguhkan pendiriannya terhadap syari'at dengan mengikuti guru-gurunya. Guru hendaklah menjadi teladan bagi murid-muridnya dan menjadi tujuan utama para murid untuk berbakti kepada guru tarekatnya.

Masih dalam topik yang sama, Ibnu 'Ajībah kemudian mengutip ungkapan Ibn al-Binā yang kurang setuju ayat ini dijadikan sebagai keharusan untuk mengikuti seorang guru spritual. Sebab perbuatan yang dilakukan oleh para guru tidak selalu sesuai dengan pikiran seorang murid. Jika kesalahpahaman terjadi antara keduanya, hal itu tidak akan membuat seorang guru memerintahkan murid untuk berhenti mengikutinya dan sebaliknya disaat yang bersamaan tidak ada kewajiban bagi seorang murid untuk mengikutinya. Singkatnya, Ibn al-Binā tidak menyetujui ayat ini sebagai kewajiban untuk mengikuti atau belajar kepada seoarang ahli hakikat.

Pengutipan ungkapan al-Binā rupayanya hanya sebagai perbandingan dengan argumen yang dikemukakan Ibnu 'Ajībah, yang kemudian dijadikannya sasaran kritik balik terhadap ungkapan tersebut. Bagi Ibnu 'Ajībah, apa yang diungkapkan al-Binā tidak lain karena dia sendiri tidak menjalankan atau tidak mengikuti pendidikan sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi. Sehingga kemudian Ibnu

---

[139]Ibnu 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid IV, h. 181

‘Ajībah menyatakan sebaiknya apabila seorang tidak sepakat dengan doktrin ini, maka hendaklah dia ber*tawaqquf* atau lebih baik bersabar dan tidak terburu-buru mengikuti ajaran kepemimpinan seorang guru.

Lepas dari argumen ini, setidaknya kita dapat melihat betapa Ibnu ‘Ajībah sangat menekankan doktrin ini. Hal ini terlihat dari penafsiran Ibnu ‘Ajībah yang dipertegas dengan ungkapan para sufi pendahulunya. Kehadiran seorang guru dalam pandangannya adalah keharusan yang perlu direalisasikan dalam menjalankan *sulūk*. Maka sesungguhya peranan seorang guru ini dipandang sebagai pengemban tugas untuk menjadi penunjuk jalan dalam menampuh perjalanan spiritual seseorang.[140] Seorang guru harus mengetahui seluk beluk permasalahan yang dihadapi muridnya untuk mencapai kesuksesan dalam bertasawuf. Hal ini juga erat kaitannya dengan memotivasi murid untuk menumbuhkan rasa ingin tahu muridnya.[141]Mengenai tanggung jawab yang dipikul oleh shaikh terhadap muridnya dapat dilihat dari makna *ishari* QS. al-Waqi’ah [56]: 58-75 yang disajikan Ibnu ‘Ajibah sebagai berikut[142]:

---

[140]Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 247

[141]Tim Forum Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Ponpes Lirboyo, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spritual*, h. 150

[142]Teks Asli :

أَفرأيتُم أَيّهَا المَشَايِخ مَا تُمْنون من نُطفِ الإرادةِ فِي قُلوبِ المُرِيدِين، أَأَنْتُم تَخلُقُونَهُ فِي قُلُوبِهْم حَتَّى تُنبِتُ فِيهَا بَذرَةُ الإِرَادَةِ، وَتَهِيجُ شَجرَةَ المَحَبّةِ، فتُثمِرُ بِالمَعْرِفَة، أَم نَحْنُ الخَالِقُون؟ نَحنُ قَدّرنَا بِينَكُم المَوتُ، فَمنكُمْ مَن يَمُوتُ الموتَ الحِسّي أَو المَعنَوِي قَبلَ الوُصُولِ، وَمِنكُم مَن يموتُ بعدَ الوُصُولِ،

Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII,h. 299

> maka terangkanlah wahai para *shaikh* tentang "nutfah" hasrat seorang murid yang terpancar dalam hatinya. Apakah kamu yang menciptakannya hingga tumbuh didalam hatinya benih keinginan dan membangkitkan pohon cinta *(shajarah al-maḥabbah)* yang tumbuh dengan makrifat, apakah kita yang menciptakannya? Dan kami telah menentukan kematian di antara kalian. Maka diantara kalian ada yang mati rasa panca indra*(al-hissī)* dan hatinya*(al-ma'nawī)* sebelum mencapai tuhannya *(wuṣūl)* dan adapula yang mati setelah mencapai-Nya. adapun mati secara *ma'nawī* adalah kembali jalan, yang tidak akan terjadi kecuali sebelum mencapai-Nya…..

Boleh jadi Ibnu 'Ajībah memahami isyarat ayat ini sebagai nasehat kepada para Shaikh untuk bersabar dalam membentuk karakter seorang murid. Sebab untuk merubah watak seorang murid tidaklah mudah, yang dapat mengubah hati seorang berada di atas kuasa Allah. Maka dari itu, ayat ini menurut Ibnu 'Ajībah, hendak menegaskan kepada para Shaikh untuk tidak cepat berputus asa dalam membina para murid hingga mencapai kedudukan spiritual tertentu. Kendatipun para murid pernah mengalami kegagalan dalam menempuh perjalanan spiritual itu, maka diharapkan para shaikh dapat mengambil pelajaran dari pengalaman para murid (ketika menempuh perjalanan spiritual tersebut). Para Shaikh patut bersyukur atas apa yang dicapai oleh muridnya hingga mereka telah sadar dan telah mencapai makrifat. Sebab hal itu,

jauh lebih baik ketika mereka belum memahami apa-apa atau masih dalam keadaan tersesat.[143]

Jika dilihat berdasarkan kandungan tekstualnya, ayat ini sejatinya berupa dialog kepada kaum musyrik yang mengingkari penciptaan Allah. Ayat ini menegaskan bukti kekuasaan Allah yang dapat menghidupkan dan mematikan ciptaan-Nya sendiri, baik itu manusia maupun tumbuh-tumbahan dan juga sebagai kebenaran akan adanya akhir dimana manusia akan memperoleh ganjaran dan balasan atas amal perbuatannya selama di dunia.[144] Hal ini juga yang diapresiasi Ibnu ‘Ajībah ketika menyajikan makna tekstualnya. Akan tetapi makna *isharī* nya yang telah dikemukakan di atas cenderung apologetik dan terlalu dipaksakan. Hal itu terlihat pada penafsiran Ibnu ‘Ajibah acapkali mencetuskan pemikirannya yang sarat dengan muatan doktrin tarekat. Keberadaan seorang guru atau murshid menjadi sangat urgen karena sentralitas peranannya dalam mendidik dan mengarahkan spritualitas para muridnya. Kesuksesan seorang guru dalam membinanya manakala ia telah mengantarkan para muridnya merasakan kondisi spiritual yang pernah dirasakannya.

Masih dalam kasus yang sama, penafsiran Ibnu ‘Ajībah mengenai relasi murid dan guru spiritual *(shaikh)* juga tercermin pada penafsirannya pada QS. al-Nasr [110] : 1-3 :

إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣

---

[143]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VII,h. 299

[144]Wahbah Zuhailī, *Tafsir al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*, (Dimasqā:Dar al-Fikr, 2003), Jilid XIV, h. 292

Artinya :

> *apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan,dan kamu Lihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong-bondong,Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat.*

Ibnu ‘Ajībah memahami isyarat ayat ini sebagai gambaran kesuksesan seorang murid yang mendapatkan pertolongan Allah dalam melakukan inisiasi spritual. Dalam penafsirannya, kata “al-Fath” dimaknai sebagai kesuksesan seorang murid mencapai maqām fanā’. Pada kondisi itu, seorang murid akan memahami rahasia-rahasia *al-Haqā’iq* dan melihat golongan manusia menuju jalan Allah secara berbondong-bondong. Maka ketika itu, seorang hamba diperintahkan untuk bertasbih kepadanya *“fasabbih bi hamdi rabbika”* sebagai perintah mensucikan Allah (men-*tanzih*) yakni; tidak menyekutukan Allah. dengan penafsiran yang bernuansa alegoris, Ibnu ‘Ajibah menyebutkan bahwa yang dimaksud mensucikan Allah yaitu; tidak melihat kepada selain-Nya pada kerajaan-Nya. Mensucikan Allah diwujudkan dengan memuji-muji Allah atas segala perbuatan dan makrifat *(‘irfān)* yang mereka rasakan.[145]

Ibnu ‘Ajībah kemudian mengutip ungkapan al-Qushairī yang menyatakan bahwa maksud pertolongan Allah pada ayat ini adalah kondisi dimana seorang mengalami fanā’ sehingga lenyap darinya sifat-sifat kemanusiaan dan merasakan kondisi kejiwaan yang bersih. Sementara kata “al-Fath” yakni seorang hamba telah menampati kedekatan dengan Tuhan-Nya. Pada saat itu juga seorang hamba telah menggunakan pakaian *“al-Jam’i”* yakni; kondisi dimana telah diperkenalkan bagi mereka

---

[145]Ibnu ‘Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fi Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Jilid VIII,h. 366

kesempurnaan Ma'rifah-Nya sebagaimana seorang haus akan hal itu. Maksudnya, pada dasarnya semua manusia memilki hasrat untuk mengenal Tuhannya.[146]

Dengan begitu, baik Ibnu 'Ajibah dan al-Qushairi[147] sama-sama memahami ayat ini sebagai gambaran kondisi puncak seorang yang mengalami fana', hanya saja perbedaannya , narasi penafsiran Ibnu 'Ajibah lebih identik dengan kredo inisiasi dalam ajaran tarekat. Penafsiran Ibnu 'Ajibah ini sangat jauh berbeda dengan al-Alusi yang memahami ayat ini berdasarkan pemahaman terhadap historisitas ayat— yang diuraikannya secara panjang lebar —yang turun pada situasi "Fathu al-Makkah". sebagaimana Allah menolong sehingga kemenangan berada dipihak kaum muslim atas kaum kafir Quraish. Dengan kemenangan itu memberi bukti akan kebenaran agama Islam.[148]

Penafsiran Ibnu 'Ajibah agaknya senafas dengan penafsiran Ruzbihan al-Baqli yang juga memahami ayat ini sebagai kondisi seorang hamba mengalami pengalaman-pengalaman spritual. Menurut al-Baqli, seperti apa yang dialami oleh Rasulullah sebagai kekasih Allah setelah mendapatkan pertolongan dari-Nya. al-Baqli memahami makna *"al-fath"* yakni dibukakan bagi rasul dan orang-orang yang mencintainya pintu-pintu menuju ketersingkapan *(inkishāf)* keindahan dan keagunggan-Nya sehingga kemudian dalam hati hamba-Nya akan terdapat cahaya kesucian.[149]

Lanjut al-Baqli, ketika tersingkap keindahan sang maha Pengasih maka datanglah kemenagan sebagai hiburan

---

[146]Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VIII,h. 366

[147]Lihat ketika al-Qushairi menafsirkan QS. al-Nasr [110]: 1-3, *Latā'if Ishārat,* Jilid III, h.487

[148]Al-Alusi, *Rūh al-Mā'ani : fi tafsir al-Qurān al-'Azim wa Sab'i al-Masani*, (Beirutl: Ihyat Turas al-'Araby), Jilid 30, h. 2552-2557

[149]Ruzbihan al-Baqli, *'Arais al-Bayān*, Jilid II, h. 352

Allah kepada kekasih-Nya Muhammad yang telah mencapai kepada-Nya setelah memikul peran sebagai nabi dan merasakan berbagai cobaan menjadi Rasul, dan kemudian Allah memerintahkan untuk mensucikan-Nya dan memohon ampun kepada-Nya *"fasabbih bihamdi rabbika wastagfirhu"* sebagai wujud dari kesempurnaan ma'rifah dan keteguhan terhadap prinsip tauhid.[150]

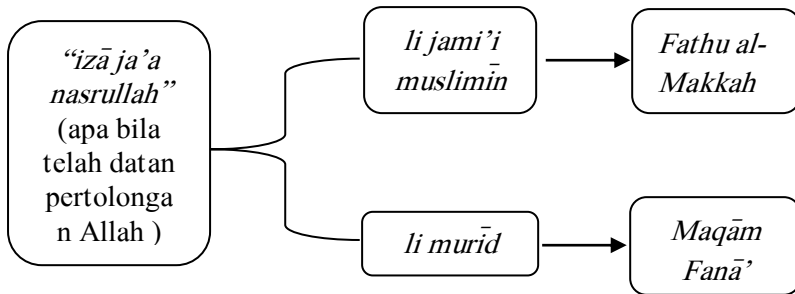
Dalam konteks yang sama, Ibnu 'Arabī juga melihat ayat ini sebagai kondisi spritual seorang yang secara terjadi secara gradual. Mulai dari Allah menampakkan *(tajalliyat)* asmā dan sifat-Nya sebagai bukti dari luasnya kerajaan-Nya. Kemudian terbukanya hati seorang menuju *ahadiyah* dan tersingkapnya zat-Nya, situasi ini tepat berada dalam maqām ruh dengan persaksian *(al-mushāhadah)*. Kemudian *"fasabbih bihamdi rabbik"* kondisi di mana seorang hamba menyaksikan manusia mentauhidkan dan telah meniti jalan yang lurus berkat cahaya yang datang dalam diri mereka. Manusia beramai-ramai *"afwājā"* seolah mereka ibarat jiwa yang satu yang memperoleh limpahan dari Zat Allah. Pada kondisi ini menurut Ibnu 'Arabī, manusia mempersiapkan dirinya untuk saling bertautan dan terikat dengan Zat-Nya dalam sebuah satu identitas. Kondisi inilah, ungkap Ibnu 'Arabī, manusia telah mencapai Allah setelah memperoleh limpahan dari-Nya *(fayḍī)*.[151]

Melihat dari seluruh uraian penafsiran di atas, hampir semua mufassir sufi mencoba memahami ayat ini sebagai gambaran kondisi spritual. Para mufassir sufi di atas, selain al-Alusī, menguraikan penafsiran dengan nuansa sufistik yang memuat berbagai macam istilah-istilah sufi. Namun kita dapat melihat penafsiran yang agak sedikit berbeda dari yang lainnya pada penafsiraann Ibnu 'Ajībah terlihat menboca

---

[150]Ruzbihan al-Baqli, *'Arais al-Bayān*, Jilid II, h. 352

[151]Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, Jilid II, h. 865

menarik potongan-potongan dari kalimat yang terkandung pada ayat di atas kepada makna yang lebih khusus diarahkan kepada situasi yang dirasakan murīd usai mencapai puncak spiritual berkat bimbingan seorang guru.

Menurut penulis, intensitas Ibnu 'Ajibah menghadirkan makna *ishārī* sebagai gambaran atau doktrin relasi murid dan guru spiritual memperlihatkan kedangkalan dimensi makna spiritual al-Qur'ān. Sebab, dengan hanya membatasi makna al-Qur'ān dengan persoalan doktrin inisiasi spiritual —sebagaimana yang terpatri dalam berbagai ajaran tarekat— maka secara tidak langsung hal ini menjadi kontradiksi dengan paradigma sufi yang memandang al-Qur'ān memuat kandungan yang begitu luas, dan juga sangat bertentangan dengan argumen makna *ishārī* sebagai makna inti dari al-Qur'ān. Dengan kata lain, muatan makna cakrawala al-Qur'an akibatnya hanya terpaku pada hal-hal yang sifatnya doktrinal yang begitu eksklusif, yang tentu saja hanya dapat dipahami dan diamalkan oleh orang-orang yang melaksanakan tarekat.

Namun bukan berarti hal ini menjadikan tafsir *ishārī* Ibnu 'Ajibah kurang "derajatnya" dibandingkan dengan tafsir sufistik lainnya. Di sisi lain, justru hal ini menunjukkan adanya perkembangan doktrin yang termuat dalam tafsir sufistik. Perkembangan doktrin dalam penafsiran sufi seiring dengan perkembangan ajaran tasawuf yang pada mulanya

hanya bersifat individual, kemudian berkembang menjadi sebuah institusi yang melembaga dan terorganisir.[152]

Hal ini tidak terlepasd dari kondisi zaman yang ketika itu mengalami krisis spritual dan sosial. salah satunya akibat adanya pergolakan politik dan tindakan rezim penguasa mendorong terbentuknya tarekat.[153] Pada akhirnya tarekatpun tidak hanya terbatas pada aktiviatas keagamaan. Tetapi juga tampil hadir dalam kancah politik pada umumnya. Maka dari itu, secara potensial, Terekat dengan kerangka organisasinya yang sentralistis (bersifat memusat) dan hirarkis dengan adanya seorang pemimpin—dalam hal ini para Shaikh —menjadi efektif digunakan untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu.[154]

Walhasil, dari uraian di atas kita dapat melihat kecendurangan tasawuf amalī yang identik dengan penekanan tentang hubungan spritualitas antara murid dan gurū. Dalam hal ini, konotasi doktrin tasawuf yang dikemukakan dalam penafsirannya sangat mengarah pada kredo utama ajaran tarekat. Terlihat jelas dari penafsiran Ibnu 'Ajībah yang menaruh perhatian penuh tentang kebutuhan seorang murshīd, tata cara murid dalam menempuh perjalanan spritual dan tugas sang murshīd dalam membimbing. Berikut di bawah ini ringkasan konten penafsiran zahir dan batin ayat yang disajikan Ibnu 'Ajībah :

[152] Ris'an Rusli, *Taswuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman para Sufi*, h.198

[153] Ris'an Rusli, *Taswuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman para Sufi*, h.191

[154]Tim Forum Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren) Ponpes Lirboyo, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spritual*, h. 192

No.	Tema Penafsiran	Konten Penafsiran	
1	Sentralitas Peran Guru Spritual *(Shaikh al-Murshid)*	Makna Zahir	Makna Isharah
	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٣٥ QS. al-Maidah [5]: 35	Menafsirkan dengan kajian terhadap aspek bahasa	Memahami ayat ini sebagai penegasan terhadap pentingnya inisiasi spiritual bersama seorang guru
	وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣ QS. al-Nahl [16]: 43	-Menafsirkan ayat dengan pendekatan aspek bahasa -Menjelaskan kondisi historis turunya ayat	-Menafsirkan ayat ini sebagai sentralitas peran guru dalam membimbing manusia. Posisi seorang guru sebagai mata rantai penyambung misi kenabian yang disebutnya sebagai *Tarbiyah al-Nabawiyah*

No.	Tema Penafsiran	Konten Penafsiran	
2	Relasi Murīd dan Murshīd	Makna Zahir	Makna Isharah
	إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ج فمن نكث فإنما ينكث على نفسه صلى ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما ﴿١٠﴾ QS.al-Fath [48]:10	-Menafsirkan ayat dengan pendekatan aspek bahasa -Menejaslkan kondisi historis turunya ayat	-Menganalogikan Bai'at para sahabat kepada Nabi ibarat Bai'at murid kepada seorang guru
	أفرءيتم ما تمنون ﴿٥٨﴾ ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴿٥٩﴾ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ﴿٦٠﴾ على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون ﴿٦١﴾ ولقد علمتم النشأة	-Menafsirkan ayat dengan pendekatan aspek bahasa -Menjelakan kondisi historis turunya ayat	-Memahami ayat ini sebagai gambaran tanggung jawab seorang guru terhadap para muridnya

	ٱلۡأُولَىٰ فَلَوۡلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَحۡرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَٰهُ حُطَٰمٗا فَظَلۡتُمۡ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغۡرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلۡ نَحۡنُ مَحۡرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلۡمَآءَ ٱلَّذِي تَشۡرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمۡ أَنزَلۡتُمُوهُ مِنَ ٱلۡمُزۡنِ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوۡ نَشَآءُ جَعَلۡنَٰهُ أُجَاجٗا فَلَوۡلَا تَشۡكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمۡ أَنشَأۡتُمۡ شَجَرَتَهَآ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحۡنُ جَعَلۡنَٰهَا تَذۡكِرَةٗ وَمَتَٰعٗا لِّلۡمُقۡوِينَ ﴿٧٣﴾ فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ ۞ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿٧٥﴾ QS. al-Waqi'ah [56]: 58-75		
	إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ	Menafsirkan ayat dengan pendekatan aspek bahasa	-Menafsirkan ayat ini sebagai kondisi seorang murid yang telah

	وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣ QS. al-Nasr [110] : 1-3	-Menjelaskan dengan memahami kondisi historis turunya ayat	mencapai puncak spiritual

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian terhadap kitab tafsir sufistik *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid* karya Ibnu 'Ajibah sampai pada kesimpulan bahwa secara metodologis, tafsir ini telah menempuh prosedurral tafsir sufistik sebagaimana yang telah ditetapkan oleh para ulama'. Ibnu 'Ajibah senantiasa konsisten dalam menjelaskan ayat al-Qu'ran dengan menjelaskan makna zahir ayat terlebih dahulu sebelum menuju kepada penafsiran Isharinya.

Sementara dalam tinjauan terhadap konten penafsiran yang disajikan mufassir, penulis berkesimpulan bahwa kecenderungan tafsir sufistik karangan Ibnu 'Ajibah tidak hanya memuat dimensi tafsir sufi *ishari* sebagaimana representasi dari taswuf amali, tetapi juga tafsir sufi *nazari* sekaligus. Setelah diidentifikasi beberapa penafsiran Ibnu 'Ajibah mengafirmasi berbagai macam teori-teori tasawuf falsafi. Muatan ajaran tasawuf falsafi-*nazari* (teoritis) dapat dilihat pada penafsirannya yang mengarah pada konsep *fana'* dan *baqa',* *al-ittihad* dan *hulul.* Selain itu, beberapa ayat yang dipaparkan juga menunjukkan bias konsepsi *wahdah al-wujud* Ibnu 'Arabi.

Pada sisi lain, Tafsir sufistik ini juga tidak dapat dikatakan sebagai tafsir teoritis seutuhnya. Sebab tafsir ini juga memuat ajaran tasawuf amali yang tercermin dalam berbagai penafsirannya. Hal ini merujuk pada penafsirannya yang mencoba mengafirmasi konsepsi ajaran tasawuf amali yang senantiasa berpegang teguh pada aspek zahir al-Qur'an sehingga tidak menafikan aspek syari'at. Di samping itu, penafsiran Ibnu 'Ajibah juga memiliki relasi dengan penafsiran

al-Qushairī. Hal ini terlihat jelas dari geliat Ibnu 'Ajībah mengutip pendapatnya ketika menyajikan makna zahir dan juga batinnya. Meskipun demikian, patut diakui dalam beberapa kesempatan ketika menafsirkan ayat tertentu Ibnu' Ajībah kerap kali menyandarkan doktrin atau gagasan ajaran tasawuf amalī dengan ayat tertentu, yang apabila diperhatikan sama sekali tidak ada kaitannya dengan makna zahirnya. Namun begitu, makna yang dikemukakan tidak terlepas dari konsepsi doktrinal ajaran tasawuf. Muatan makna yang dikemukakan tidak lain ingin menujukkan dimensi spritualitas ayat al-Qur'ān. Konsepsi ajaran tasawuf amalī pada tafsir ini dapat dilihat pada penafsirannya yang menunjukkan mekanisme amaliah spritual tasawuf yang identik dengan ajaran tarekat seperti mengenai hirarki seorang guru yang memiliki peranan signifikan dan juga sebagai syarat dalam menjalankan *sulūk*. Begitu juga penafsiran yang memuat relasi guru dan murid yang diikat dengan *bai'at*, dan juga doktrin kepada murid untuk melakukan amalan-amalan tertentu secara bersamaan untuk mencapai rangkaian kondisi dan tingkatan spritual *(maqām dan ḥāl)*.

Penelitan ini sekaligus menolak berbagai kalangan yang menyamakan tafsir sufistik mirip dengan tafsir batiniyah. Sebab tafsir sufi memiliki metode yang valid yang bangun atas dualitas makna zahir dan batin. Penelitian ini berbeda dengan Ahmad Abdullah al-Qarshi Ruslanī (1999) yang menyatakan tafsir sufistik Ibnu 'Ajībah lebih identik dengan Tafsir Isharī, sehingga cenderung menafikan dimensi muatan tasawuf teoritis (nazarī).

Temuan penelitian ini senafas dengan Alexander Kyns (2006) yang menyatakan tafsir sufistik Ibnu 'Ajībah juga memuat penafsiran sufistik sebagaimana yang identik dengan pemikiran Ibnu 'Arabī. Namun secara metodologis, Ibnu 'Ajībah telah menerapkan makna zahir dan batin sekaligus tanpa mengistimewkan antara keduanya.

B. Saran-Saran

Penelitian ini bagaimanapun masih banyak memiliki kekurangan, hal ini tidak lain disebabkan kekurangan penulis sendiri, sehingga masih perlu dikembangkan. Dapat dikatakan penelitian mengenai tafsir sufistik karangan Ibnu 'Ajībah ini masih tergolong baru dalam ranah studi al-Qur'ān di Indonesia. Maka dari tentu saja masih banyak aspek yang perlu dielaborasi lebih dalam lagi. Penilitian ini hanya terfokus pada pembahasan seputar corak (baca:kecenderungan) penafsiran sufistiknya. Beberapa aspek yang menurut penulis masih dapat dikaji, misalnya seputar aspek orisinilatis penafsiran Ibnu 'Ajibah yang oleh beberapa akademisi masih meragukan keaslian pemikiran yang tertuang dalam penafsirannya. asumsi tersebut berangkat dari pemetaan posisi tafsir sufistik karya Ibnu 'Ajībah merupakan priode akhir dari tafsir sufistik yang terkodifikasi utuh dalam bentuk karangan tafsir, dimana fase tersebut telah melewati perkembangan ajaran tasawuf sehingga tafsir ini dinilai tidak lain hanya nukilan-nukilan dari tafsir sufi sebelumnya. Selain itu, mungkin ada beberapa tema yang menarik diangkat sebagai objek penelitian dalam tafsir ini, misalnya seputar konsep *walāyah* (kewalian). Tema ini menjadi menarik sebab penulis melihat adanya tendensi Ibnu 'Ajībah dalam mengusung pentingnya pemahaman seputar doktrin tersebut. Mungkin akan jauh lebih baik jika dibahas dalam sebuah kajian tematik. Dengan menggunakana kajian tematik tentu saja tema tersebut dapat dipaparkan lebih komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

1. Buku-Buku

A. J. Arberry, *An Account of The Mystics of Islam*, London and Ney York, Routledge, 2008

A. Sell , Michael, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spritualitas Islam Awal*, Bandung: Mizan, 2004, Terj.Alfatri

Abbas, Qasim Muhammad , al-*Hallāj : al-'Amalu Kāmilah, Tafsīr, Tawāsin, Bustān al-Ma'rifah, Nushūs al-Wilāyah, al-Marwiyāt, al-Diwān*, Beirut: Riad El-Rayes Book, 2002

Abdul, Abdurahman Khalik, *Al-Fikr al-Sufiyah fi Dau'i al-Kitab wa al-Sunnah*, tth

Abrar, Arsyad *MemahamiTafsir Sufi: Sejarah Sumber dan Metode: Studi Terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushairī*, Ciputat: Cinta Buku Media, 2015

Ajībah, Ibnu, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qurān al-Majīd*, Beirut :Dar al-Kutub al- Ilmiyah, 2005. Jilid I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII

-----------------,'*Futuhāt Ilahiyah: Sharhu al-Mabāhis al-Asliyah*, al-Azhar al-Sharif:'Alim al-Fikr, tth

------------------,*Mi'raj al-Tashawwuf ila Haqa'iq al-Tasawwuf*, al-Magribi: al-Dar al-Baidha', tth

al-Alusi, Shihabuddin, *Rūh al-Mā'ani : fi tafsir al-Qurān al-'Azim wa Sab'i al-Masanī*, Beirutl: Ihyat Turas al-'Arbiy, tth

Al-Amin, Habibi, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari:Studi atas Tafsir Latā'if al-Ishārāt karya al-Qushairi*, Ponorogo : Insuri Preess , 2016

'Arabi, Ibnu *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, Beirut: Dar al-Yaqzhah, 1968, Jilid I, II

Anshari, M. Afif, *Tasawuf Falsafi Syekh Hamzah Fanshuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004

Anshori, Aik Iksan, *Tafsir Ishāri: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tasfir Shaikh 'Abd-Qadir al-Jīlanī*, Ciputat: Referensi, 2012

Anthony, Michael, *Early Islamic mysticsm: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*, USA : Pulist Press, 1996

Anwar, Rosihan, *Akhlak Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, *2010*

Armstrong, Karen, *Islam : A Short History,* New York : *Random* House, 2002

Bahri, Media Zainul *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili*, Jaksel: PT Mizan Publika, 2002

Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2005

Biswan, Marwati, *Spritualitas Agama: Kesejatian di Tengah Keterbatasan Fisik*, Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2013

Burchkardt, Titus *Introduction to sufi Doctrine*, Canada: World Wisdom, 2008

Bowering, Gerhard *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin & New York: De Gruyter, 1980

Corbin, Henry, *Creative Imagination in Sufism Ibn 'Arabi*, London & New York: Routledge, 2008

Dahri, Harapandi, *Meluruskan Pemikiran Tasawuf: Upaya Megembalikan Tasawuf Berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah,* Jakarta: Pustaka Irfani, 2007

D. Calabria, Michael dkk, *Moroccoan Islam : A Unique and Welcome Spirit of Moderation and Tolerance*, Georgetown University: Center For Contemporary Arab Studies, ttt

al-Dhahabi, Muhammad Husaīn, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Dar as-Salām li at-Tibā'ah an-Nasyr wa at-Tawzi'i wa at-Tarjamah, 2007 jilid I, II, III

Dakake, Maria Massi, *Hermenutical and Allegorical Interpretation* dalam Ibrahim Kalin, (Ed)The *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Sciense, and Tecnnology in Islam*, Oxford University Press, 2014, Vol I

E. Safra, Jacob dkk, *The New Encyclopedia Britannica*, USA : Enclycopedi Britannica, 2002, Vol 4

Geoffroy, Eric, *Introduction to Sufism: Teh Inner Path of Islam* (USA: World Wisdom, 2010

Gharib, Ma'mun. *Abu Hasan al-Shadhiliy: Hayātuhu, Tasawwufu, Talāmidhuhu wa awrāduhu*, al-Qahirah: Dar al-Gharib, 2000

Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern* Yogyakarta: elSaq, 2006, Terj. M. Alaika Salamullah dkk

Group, Longman *Longman dictionary: of Contemporary English*, Great Britain:1987

Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKis, 2013

Hadi WM, Abdul, *Hermeneutika Estetika dan Religiusitas*, Depok: Matahari, 2004

Hady, Samsul, *Islam Spritual: Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, Malang: UIN Malang Press: 2007

Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga sufi-sufi besar*, Jakarta: Republika, 2016

Hasan, Hamka, *Metodologi Penelitian Tafsir-Hadis*, Ciputat:Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ttt

Hanafi, Muchlis M. *Asbabun Nuzul: Kronologi Sebab Turunnya Wahyu al-Quran*, Kementrian Agama, 2015

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,: Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf,* Jakarta: Bulan Bintang, 2014

-------------------. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II,* Jakarta : UI-Press, 1986

Hasan, Ali Abi, *Tabaqāt Shadhiliyah al-Kubrā*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005

Heer, Nicholas, *Tafsir Esoteris al-Quran Abu Hamid al-Ghazali* dalam Leonard Lewishon dkk, Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik hingga Rumi (700-1300), Yogyakarta:Pustaka Sufi, 2002, Terj. Gafna Raizha Wahyudi

'Itr, Nur al-Dīn, '*Ulūm al-Qurān al-Karim*, Dimaskus : Matba'ah al-Shibl, 1993

Izutsu, Toshihiko, Sufisme*:Samudra Makrifat Ibnu 'Arabi*, Bandung:PT Mizan Publika), Terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi,

al-Jazi, Abdurahman Ibnu, *Talbis Iblīs* , Beirut : Dar al-Qalam, tth.

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabī*, dirasat al-wihdah al-Murabbiyah, 2009

al-Jalainad, Muhammad al-Said, al-*Imām Ibnu Taimiyah wa Mauqifuhu min Qadiyati al-Ta'wīl*, al-Qahirah: al-Hay'ah al-'Amah li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriyah, 1972

al-Jalainad, Muhammad Sayyid *Min Qadhaya al-Tasawuf fī Dau'i al-Kitab wa Sunnah*, al-Qahirah :Dar Quba', 2001

K. Hitti, Philip, *History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Perdaban Islam* , Jakarta: PT Serambi ilmu, 2006, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi

Kahmad, Dadang, *Sufisme, Tarekat, dan Modernisme* dalam *Sososilogi Islam*, Bandung PT Remaja Rosdakarya: 2000

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006

Khalik, Abdurahman Abdul, *Al-Fikr al-Sufiyah fi Dau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, Kuwait: Maktabah Ibnu Taimiyah, ttt

Khatib, Ahmad, *al-Harakāt al-Batiniyah fi ā'lami al-Islāmī* : *'Aqidatuha wa Hukmu al-Islām Fiha*, al-Riyad: Maktabah al-aqshā, ttt

Al-Kalabazi, *al-Ta'aruf li Mazhab ahl al-Tasawuf*, Maktabah Kulliyah al-Azhariyah, 1969

Kynsh, Alexander, *Sufism and The Quran* dalam *Encyclopedia of The Qur'an*, Leiden-Boston: Brill, 2006, Volume. 5

al-Maragi, Ahmad Mustafa *Tafsir al-Maragi*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah,1998 Jilid II

Muhammad Banani, *Mawāqif al-Imam Ibnu Taimiyah min al-Tasawwuf wa al-sufiyah*, Saudi al-'Arabiy :Dar al-'Ilm , 1986

Muhammad, Husein, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung Mizan, 2011

Muhammad, Yusuf Khathathar , *Maushu'ah Yusufiyah*, Suriah: Dar al-Taqwa, 2003

Mulyati , Sri (ed), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Terekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta:Kencana, 2011

Musthafā Ja'far, Abdu al-Ghafūr Mahmūd *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Tsaubihi al-Jadīd,* Dar as-Salām li at-Tibā'ah an-Nasyr wa at-Tawzi'i wa at-Tarjamah, 2007

al-Najjar, Amir. *Turuq al-Sufiyah fi Misra: Nash'atuha wa Nizamuha wa* riwāduha, al-Qāhirah: Dar-al'Maa'rif, tth

Nasr ,Sayyed Hossein,The Garden of Thruth : *The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, USA: HapperCollins Publisher, 2005

--------------------------,*Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suharwardi, dan Ibnu 'Arabi*, Jogjakarta: IRCisod, 2014, Terj. Ach. Maimun Syamsudiin

Nata, Abuddin, *Akhlak Tasawuf dam Karakter Mulia*, Depok : PT Raja Grafindo Persada, 2013

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995

--------------------------,(ed). *Warisan Agung Tasawuf: Mengenal Karya Besar Para Sufi*, Jakarta: Sadra Press, 2015

al-Qhattān, Manna', *Mabāhits fi 'Ulūm al-Qurān*, manshūrat al-'Asr al-Hadis, 1990

al-Qushairi, *Risalah al-Qushairiyah fi 'ilm al-tasawwuf*, al-Qahahirah: Dar al-Sha'b, 1987, ed. Abd Halim Mahmūd

--------------, *Latā'if Ishārat,* Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 2007 Jilid I, II, III

al-Raisūni,Qutb, *al-Nash al-Furqani min Tahāfut al-Qirā'ah ila ufufi al-Tadabbur : madkhal ila naqdi al-Qirāat wa Ta'sil ilm al-Tadabbur al-Qurāni*, al-Mamlakah al-Magribiyah : Wizāratu al-aufāq wa al-Shūra al-Islāmiyah, 2001

Rakhmat, Jalaluddin, *Tafsir Sufi al-Fatihah*, Bandung: Rosda Karya,1999

Renard, John *The A to Z of Sufism*, Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc, 2009

Riyadi, Abdul Kadir *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantra*, Bandung: Mizan, 2016

Rodriguez-Manas, Francisco, Agriculture, Sufism and State in Tent/Sixteenth-Century Morocco, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies, Univercity of London*, Vol. 59, No. 3, 1996

Rusli, Ris'an, *Taswuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman para Sufi*, Jakarat:Rajawali Pers, 2013

Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006

Al-Shabunī, Ali *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān*, Pakistan: Maktabah Al-Bushra, 2011

Al-Shaibi, Kamil Mustafa, *al-Silah baina tasawuf wa tashayyu'*, Mesir : Dar al-Ma'arif

Sha'rawī, Mutawallī, *Tafsīr Sha'rawī*, al-Azhar: akhbar al-Yaum, 1991, Jilid V

Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qurān:Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*,Bandung :Mizan

Shihab, Quraish, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Quran dan Kehidupan Masyarakat* Ciputat Lentera Hati, 2006

al-Shirazy, Ruzbihan al-Baq'li *'Arais al-Bayān*, Jilid I, II, tth

al-Suyuthī, Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-itqān fi 'Ulūm al-Qurān*, Kairo: Maktabat Wa Matba'at al-Masyhad al-Husayni, 1978, Jilid 4

Siregar, Rivay, *Tasawuf Klasik ke Neo Sufisme*, Jakarta:PT Raja Grafindo,1999

Soleh, Khudori,*Wahdat al-Wujud: Pemikiran Ibnu 'Arabi (1165-1240 M)* dalam *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013

Syamsuddin, Sahiron. *Hermenutika dan Pengembanan Ulum al-Qur'ān*, Yogyakarta: Pesantren Nawsea Press, 2009

Syiruni, Ali, *al-Dīnu al-'Irfānī wal al-'Irfān al-Dīnī*, Dar al-Wala:Beirut, 2010, Terj. Al-Syekh Ahmad Wahabī

al-Taftazani, Abu Wafa' al-Ghanimi, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, Jakarta:GMP,2002, Terj.Subkhan Anshori

al-Tustari, Sahl, *Tafsir al-Quran al-'Aẓīm*, Dar al-Hiram li al-Turats, 2004

Taha Zaidan, Yusuf Muhammad, *al-Thariqah al-Sufi: Furu'uha al-Qadariyah bi Misra*, Beirut: Dar al-Jili, 1991

Tamrin, Dahlan, *Tasawuf Irfani:Tutup Nasut Buka Lahut,* Malang:UIN Maliki Press, 2010

The Oxford *English Dictionary: A New English Dictionary on Historical Principles*, (Britain: Oxford Press, 1978), Vol.VII, h. 430, Lihat Juga, *The Encyclopedia of Philosohphy*, London, Macmillahn Publishing, 1967 , Vol. 5

Tim Forum Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Raden (Refleksi Anak Muda Pesantren Ponpes Lirboyo, *Jejak Sufi: Membangun Moral Berbasis Spritual*, Kediri: Lirboyo Press, 2011

Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1999

Ulinnuha, M. Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir Jakarta: Azzamedia, 2015

Whittingham, Martin, *Al-Ghazali and The Qur'an: One Book, Many Meanings*: London-New York: Routledge, 2007

Ya'qub, Imad, *al-Dakhil fi tafsir ushuluhu wa dowabituhu*, Jamiah al-Quds t.th.

Yasin, Ibrahim Ibrahim Muhammad, *Dalalat al-Mustalah fi al-Tasawwuf alFalsafi : Isharah Falsafiyah fi kalimati sufiyah*, al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1999

al-Zarqani, Muhammad 'Abdu al-Azhim *Manahilul 'Irfan fi Ulumi al-Quran*, Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi. Jilid 2

Zaehner, R.C, *Mistisme Hindu Muslim*, Yogyakarta: Lkis, 2004, Terj. Suhaidi

Zuhaili,Wahbah,*Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, Dimasqa:Dar al-Fikr, 2003. Jilid VI

2. Tesis dan Disertasi

al-Faqīh, Nūr al-Dīn Nās, *Ibnu 'Ajībah Shai'r al-Magribī*, Fas :Risalah Diplomat Jurusan Adab Kampus Sayyid Muhammad bin Abdullah, 2005

Baharuddin, *Corak Tafsir Ruh al-Ma'ani: Telaah atas Ayat-ayat yang ditafsir Secara Ishari*, Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002

Efendi, Muchilis, *Antara Filsafat dan Tasawuf: Studi Terhadap Pemikiran Abdul Halim Mahmoud*, Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2009

Haq, Sansan Ziaul, *Eksoterisme Tafsir Ishārī: Studi atas Metode interpretasi al-Jilānī*, Tesis Sps UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016

Septiawadi, P*enafsiran Sufistik Sa'id Hawa dalam Tafsir al-Asās fi al-Tafsīr*, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011

Suratman, *IntegrasiTasawuf dan Ilmu Fiqih Menurut Perspektif Ibn Taymiyah*, Tesis Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah 2010

Zubair, *Ibnu 'Ajībah wa al-Majāz fī Tafsīrihi al-Bahr al-Madīd: Surah Yāsin Namūdhajan* , Tesis University of Abou Bekr Belkaïd-Tlemcen, Algeria, 2015

3. Jurnal (Artikel) Ilmiah

Abidin, Umar, Ta'wil Terhadap Ayat Al-Qur'an Menurut Al-Tustari, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* , Vol. 15, No. 2, Juli 2014

Afrizal, Menguak Dimensi Sufistik dalam interpetasi al-Qurān, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX No. 2, Juli 2013

D. Knysh, Alexander, Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Quran dalam Tasawuf, *Jurnal Studi al-Quran*, Vol.

II, No. 1, 2007, Terj. Eva Fahrunnisa dan Faried F. Saenong,

Elias, Jamal J., Sufi Tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre, *Journal of Qura'nic Studies*, No. 12, 2010

Hadi, Sopian, Perpektif Tasawuf: Menyoal Makna Esoterik Kata Hikmah dalam al-Quran, *Jurnal al-Burhan*, No. 1 vol. 1 November 2014

Hanafi, Hasan, Signifikansi Tafsir Sufi Bagi Spritualitas Islam Kontemporer, *Jurnal Studi Quran*, Vol. II, No.1, 2007

Iskandar, Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj Al Muslimin dan Tafsir Al-Iklik Karya KH. Misbah Musthofa, *Fenomena*, Volume 7, No. 2, 2015

Keeler, Annabel Sufi Tafsir as The Mirror: al-Qushairi the Murshīd in his Latā'if Isharat, *Jurnal of Qur'anic Studies*, Vol. 8. No. 1, 2006

Louis Michon, Jean dan Gaetani, Reoger *Sufism Love and Wisdom Perenial Philosophy*, USA: World Wisdom, 2006

Muedini, Fait The Promotion of Sufism in the Politics of Algeria and Morocco, *Islamic Africa*, Vol.3 No. 2, 2012,

Mutwalli, Pemikiran Teologi Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi, *Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV No.2 Desember 2010

Musaddad, Asep Nahrul. Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermenutis, *Jurnal Farabi,* Vol. 12 Nomor 1 Juni 2015

Nasr , Sayyed Hossein, Shi'sm and Sufism : Their Relationship in Essence and History, *Journal Religous Studies*, Vol. 6, No. 3, September 1970

Nurdin, Asep, Karaktersitik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Quran Ulama Sufi, *Jurnal*

Studi Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis, Vol 3, No. 2 Januari 2003

Noer, Kautsar Azhari, Hermenutik Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu 'Arabi tentang Takwil al-Quran, *Jurnal Kanzphilosophia* : a journal for Islamic philosophy and Mysticism, Vol 2, No. 2, December, 2012

Radke, Bernd, Sufism 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal, *Die Welt des Islam*, Vol. 36, Issue 3

Rutt, Jessica : On Hermenutics Schleimermacher: The Father of Modern Hermeutics and Theology, *Jurnal E-Logos*, tth

Syamhudi, Hasyim. Hulūl, ittihād dan Wahdat al-Wujūd dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin, *Jurnal al-Tahrir*, Vol.13, No. 1 Mei 2013

Syamsuri, Memadukan Kembali Eksoterisme dan Esoterisme dalam Islam, *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII No. 2 Juli-Desember, 2013

Syarifuddin Anwar, Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl Al-Tustari, *Jurnal Studi Qurān*, Volume II, No. 1, 2007

Umar, Nasaruddin, Konstruksi Takwil Dalam Tafsir Sufi dan Syiah, *Jurnal Studi Qurān*, Volume II, No. 1, 2007

Khusman, M. Ulinnuha, Tafsir Esoterik: Sebuah Metode Penafsiran Elit yang Terlupakan, *Suhuf* : *Jurnal Kajian al-Quran dan Kebudayaan*, Vol, 3, No. 2, 2012

4. Referensi Online

Syarifuddin Anwar, Memaknai Alan Semesta: Simbolisasi Kosmik Dalam Ontologi Mistik Shal Bin Abd Allah Al-Tustari, *Dokumen Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*,

BIODATA PENULIS

Nama lengkap penulis adalah Moh. Azwar Hairul, lahir di Bulukumba 28 November 1991. Penulis merupakan anak pertama dari 4 bersaudara pasangan Hasanuddin dan Hj. Sitti Rasia. Jenjang pendidikan formal penulis dimulai dari TK Al-Ikhlas (1997) SDN Birobuli 5 (1998-2001), SD Inpres Perumnas Tinggede (2002-2003), PPM. Al-Istiqamah Ngatabaru (2004-2009). Selama *nyantri* penulis banyak memperoleh banyak pengatahuan agama dan kehidupan kemasyarakatan serta kunci ilmu, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris. Modal inilah yang memberikan jalur kemudahan penulis untuk menyelesaikan studi di STAIN Datokarama Palu, Jurusan Tafsir Hadis (2009-2013). Di tengah menempuh jenjang pendidikan strata satu di kampus yang kini beralih stasus menjadi IAIN Palu ini, penulis juga menjadi tenaga pengajar di PPM Al-Istiqamah Ngatabaru selama kurang lebih 5 tahun.

Setelah itu penulis kemudian melanjutkan pendidikan S2 (2014) di UIN Syarif Hidayatullah Fakultas Ushuluddin dengan konsentrasi yang sama. Tulisan yang ada di tangan pembaca ini merupakan karya tulis penulis untuk mendapatkan gelar Magister Agama Islam di Fak. Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di sela-sela aktivitas perkuliahan, penulis sempat mengikuti beberapa pendidikan non-formal berkat mendapat beasiswa dari Kemenag seperti: International Language Program Ciputat (2015) dan International Language Center Lebak Bulus (2015). Pada bulan Agustus 2016 penulis diberi kesempatan untuk memperdalam seputar ilmu al-Qur'an dan tafsir pada program "Pendidikan Kader Mufassir" di Pusat Studi al-Qur'an.

Contact person lewat e-mail pada: mohammadazwar08@gmail.com